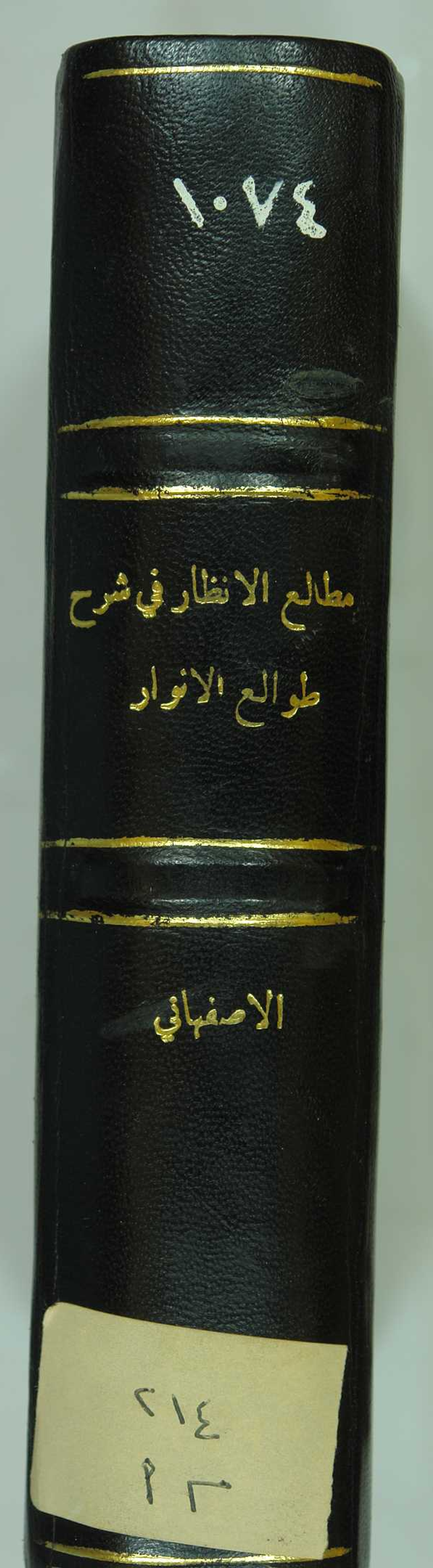




١٠٧٤
مطالع الانظار في شرح
طوالع الانوار
الاصفهاني
٢١٤
٣٢

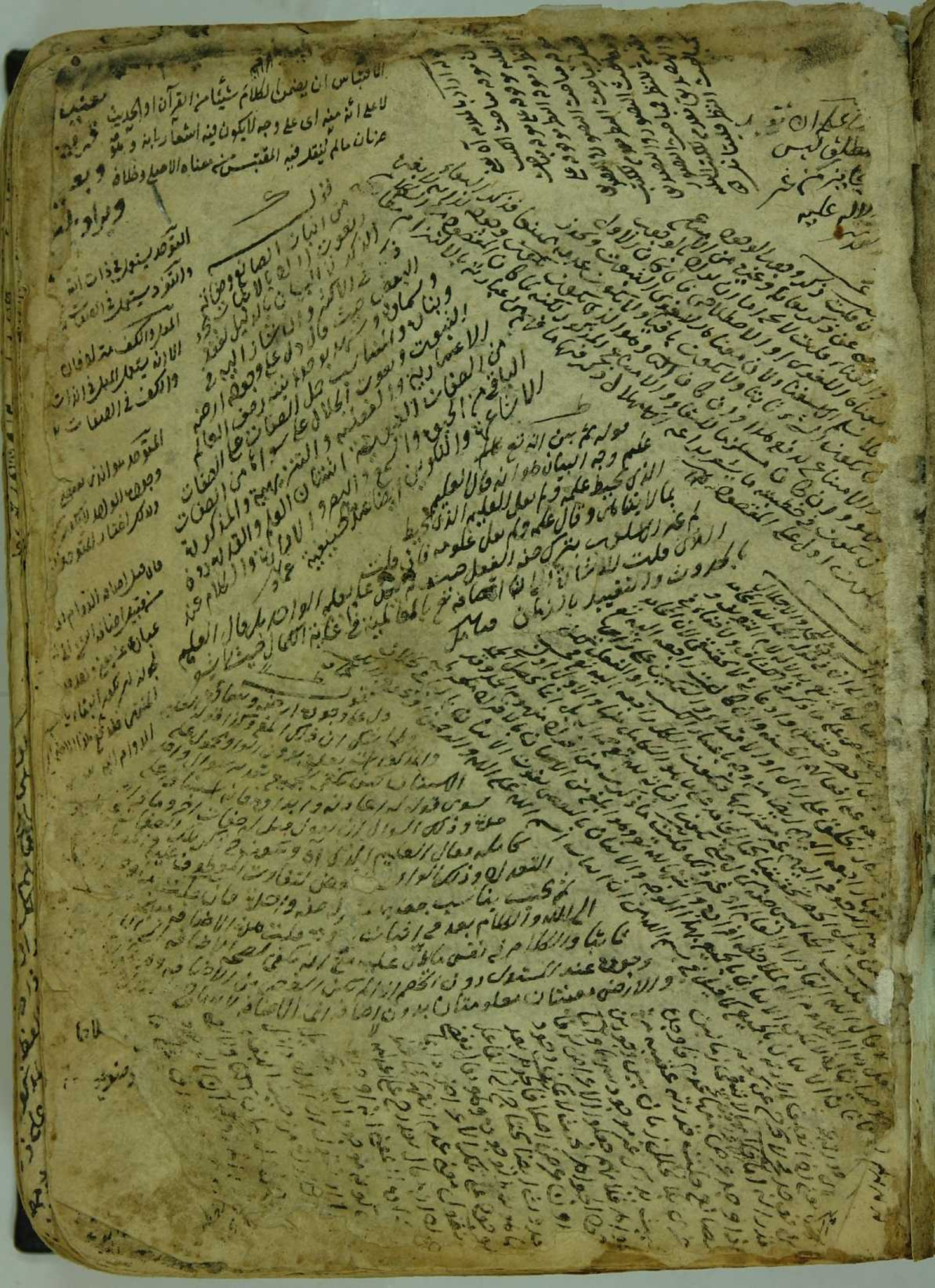
مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار، تأليف محمود بن عبد
الرحمن (ابى القاسم) بن احمد بن محمد، ابو الثناء،
شمس الدين الاصفهانى (٦٧٤-٧٤٩هـ). بخط
اسحاق بن على، ٨٨٨هـ.

٢٥٣ق ١٧س ١٨,٥×١٣,٥سم

نسخة جيدة، خطها تعليق.

الاعلام ٨: ٥٢، كشف الظنون ٢: ١١١٦

١- اصول الدين أ- الاصبهانى، محمود
ابن عبد الرحمن ٧٤٩هـ ب- الناسخ جـ- تاريخ
النسخ.



الاقتباس ان يضمن الكلام شيئاً من القرآن او الحديث
لا على انه منه اي على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء، وتفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء، دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى، وشهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسماء، تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء، وتقدس عن الحدوث والانقسام والتاليف من الاجزاء، احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في دياجير الظلماء، ابدع المقولات بقدرة قديمة ممتنعة عن الزوال، الاعادة ومنه الابداء، ودبر الكائنات بقدرة الذي هو تالي سابق القضاء، قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء، تحيرت في بيداء الوهيته انظار العلماء، والصلوة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا، واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى، ووعده مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء، وعلى آله البررة الاصفياء، واصحابه الكرام الاتقياء، وبعد فان ارباب العقل متطابقون، واصحاب النقل متوافقون، على ان اكرم ما يمتد اليه اعناق الهمم واعظم ما يتنافس فيه كرائم الامم العلم الذي هو حيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء، وصحة العقل الذي هو اعز الاشياء، ولذلك مدح الله العلم واهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات، وقال قل هل يستوي الذين يعلمون الآية، وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط، واجل العلوم وارفعها، واكمل المعارف

وانفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح في المعاد، ثمرات العقول من انوارها تجتنى، ونفايس العقايل من اصنافها تقتنى، من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى، ومن تخلى عنها تحير بعيم الشبهة العمى، لاسيما علم اصول الدين الذي هو اعظمها موضوعا، واكرمها اصولا وفروعا، واقومها اركانا واوضحها برهانا، هو مبنى قواعد الشرع واساسها، ورئيس معالم الدين وراسها، هو الكاشف عن اسرار الالوهية، المطلع على اسرار الربوبية، الفارق بين المصطفين الاخيار، والمفترين الاشرار، المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان، والعاصين من اهل الضلالة والطغيان، وقد صنف فيه علماء الدين والازمان، وفضلاء الاعصار والاوان، مطولات شريفة ومختصرات لطيفة، وبالغوا في تحرير المقاصد، وتقرير القواعد، وتجريد الفرائد، وتقييد الفوائد، جزاهم الله عنا خير الجزاء، غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضي القضاة، وحاكم الحكام، قدوة المحققين، اسوة المدققين، افضل المتاخرين، ناصر الملة والحق والدين، امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن عمر البيضاوي قدس الله روحه ونور ضريحه، اخص من بينها باشتماله على عقايل المعقول، ونخب المنقول، قد نقح اصوله، وفرع فصوله، ولخص قوانينه، وحقق براهينه، وحل مشكلاته، وابان معضلاته، وهو كما قال مع وجازة لفظه، وسهولة حفظه، يحتوي على معان كثيرة الشعوب، متدانية الجنوب، متوحمة المبادي

والمطالع مفوّقة العوالي والمقاطع فاشار اليّ من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده ويجرد فرائده ويقيد فوائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله ويوضح معضله فبادرت الى مقتضى اشارته وفتحت مغلق عبارته وسعيت في تبيين معانيه وتعيين مبانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار ورسمته باسم من هو متخلّ عن قبائح الرذائل متحلّ بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان المؤيد بتائيد الرحمن وهو المعز الاشرف العالي المولوي الامري الكبيري الاجلي المخدومي المجاهدي المرابطي المثاغري المؤيدي المنصوري العضدي الذخري الاتابكي الاسفهسلاري السيفي قوصون الساقي الملكي الناصري شدّ الله عضده بمن جاهد في الله واجتهد فاقام العدل والاحسان ونصر اهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط المثاغر المظفر على الاعداء المنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين امام المتقين جامع كلم المؤمنين ابي الفتح قلاوون مد الله سلطانه على الامة ظلا واوسعهم من نفله وفضله صونا وبذلا ومهّد بمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلا بالسعود محلا وقسم البأس والبذل لاعدائه واوليائه من الكيد

من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى شكر البعض اياديه واكرامه وشيء من احسانه وانعامه والمرجو من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه

قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه ودلّ على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدّه واحصاؤه القدير الذي لا يتناهى قدرته عند المرة له اعادته وابداؤه يدبّر الامر من السماء الى الارض بتالي قدره سنن السابق قضاؤه جلت قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمته وعمت آلاؤه في بيداء الوهيته انظار العقول وآراؤه وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه احمده ولا احصي ثناؤه واشكره والشكر ايضا عطاؤه واصلي على رسوله الذي دفع الهدى جلت وعناؤه وقمع الضلالة باسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى اله ما اضاء البدر المنير ضياؤه اقول ضمّن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والتنويه ببراعة الاستهلال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها تعالى الحمد الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال مولي النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف بصفات الالهية فخصص الحمد بالذات الذي اتصف

بوجوب الوجود ووجوب الوجود بذاته وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واكثر

الثالث بالسابع الاول والآخر بالنسبة الى الثاني واردف الاول بالقائم ثم اردفهما

بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده على طريقة المتكلمين من الكلام

على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض

والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله

وقال الله تعالى أفي الله شك فاطر السموات والارض ثم استشهد على وحدانيته

برصف العالم وبنائه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة لفساد السموات

والارض وقال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والرصف بالسكون

المصدر تقول رصفت الحجارة في البناء ارصفها رصفا اذا ضممت بعضها الى

بعض ثم بين انه عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا يمكن

عدها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات

المحسوسات والمعقولات قال الله وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط

من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال

الله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول

فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة بذاته دائمة بدوامه

متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض

الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراد فلا غاية المراد

المراد كماله ابدا قال الله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر امر المخلوقات

من السماء الى الارض بقدره الذي هو تالي سننه فقضائه السابق قال الله تعالى انا كل شيء

خلقناه بقدر وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر

معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ

مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول

شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد

جلت قدرته الخ على كل شيء ولا ينتهي عند المراد تباركت اسماؤه اي تعالت وتعاظمت

اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عظمت نعمته الخ

اسبغ علينا ظاهرة وباطنة وعمت الآلاء الخ شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى

واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي

تحيرت في مبدأ الوهية انظار العقل اي ملاحظاته بالبصيرة وآراءه فان ملاحظة

العقل بالبصيرة ما لا يدرك بالفروع انما بالحد والرسم والباري تعالى لا يشارك شيئا

من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي ولا ينفصل عن غيره بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل

بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته عما عداه فليس

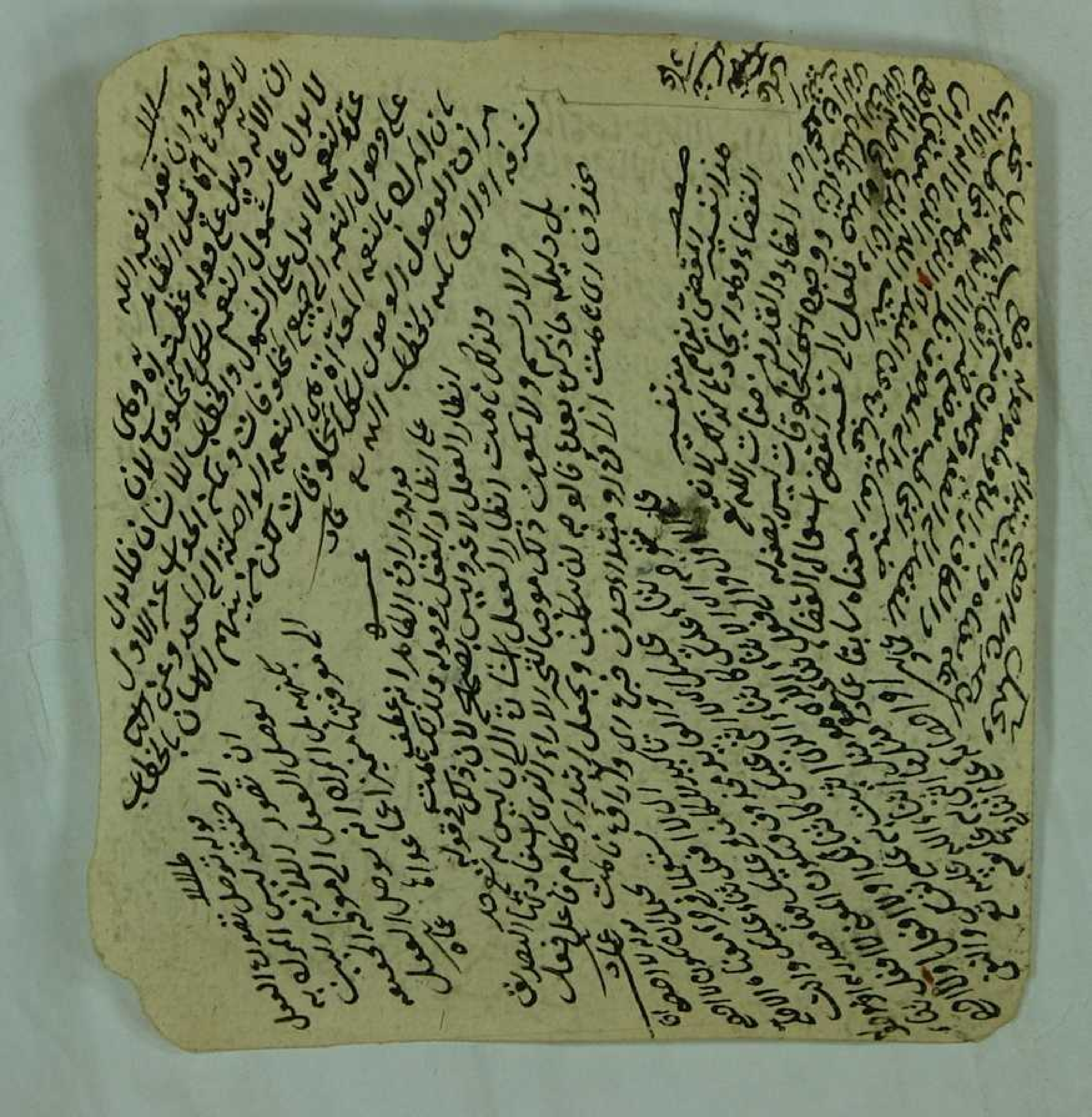
لازم بين يوصل تصور العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصل الى ملاحظته ولذا تاهت

انظار العقل اي ملاحظاته التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه التي يستفاد بها التصديق به

لان التصديق النظري انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر وبالاثر على المؤثر والاول ح

في حقه قال هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لا عليه وآكده ربما
لا يفيد اليقين فيتهم العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد واد تنجت اي انغلقت
طرق الفكر والآفاق اي جوانبه واعلم ان الفكر كما سبق حركة النفس في المعقولات مبتداة
من المطالب منتهية اليه شبهت بالحركة الأينية المستندة على مسافة تقع الحركة فيها
وسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدئ منه الحركة ولما ينتهي اليه الحركة وسمى كل منهما
جهة فشبهت تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الأينية والمطالب الذي ابتدئت
الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماها باسمها ولما تبين ان الحمد لمن هو متصف
بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم اخذ
في حمده فقال الحمد ولا احصي ثناء اقتداء لسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم حيث
قال لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال والشكر والشكر ايضا
عطاؤه لأن افعال العباد مخلوقة الله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه
ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة صرف النفس والاعضاء
والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلق له فيكون الشكر عطاؤه تعالى ولما كان كل
سعادة دينية ودنيوية عاجلة او آجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول صلى الله عليه وسلم
قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد امرنا بان نصلي عليه فقال الله تعالى ان
الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اخذ

اخذ في الصلوة فقال واصلي على رسوله الذي رفع الهدى بان بلغه مشارق الارض
ومغاربها وازال العنا بالفتح التعب مصدر عني بالكسر يعنى بالفتح وقمع اي قهر بآياته
اي بشدته وعناده بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء
واضاءت مثله وقد يجيء متعديا يقال اضاء النار واضاءها فهو متعد فاعله
ضياؤه والضمير الذي اضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عم والبدر المنير مفعوله
قال وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا اقول اراد
ان يبين ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه
ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده
الكلية ككونه فاعلا مختارا وفروعه اي المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل
وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه
اعظم واشرف واصوله وفروعه اقوم وحجته ودليله اقوى ومحجته وسبيله
اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا
وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام
فانه هو العلم الكافل باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابرار الاظهار
واسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات
الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال قوله المطلع وصف كان
للعلم على خفيات الملك اي المحسوسات ومغيبات الملكوت اي المعقولات المغيبة



قوله تعالى لا يجوز ان يكون ذات الله موضوعا اه حاصل هذا السوال انه لما كان العلم بالحقيقة يبحث
عن المسائل كان اثبات المحمولات للموضوع او نوعه او عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي متوقفا على الموضوع
مع ما اعتبر فيه في ثبوت تلك المحمولات فان كان ثبوت المحمولات له في الخارج نظرا الى اتصافه بها فلا بد من ان
يكون وجود الموضوع مسلما فيه بتجا بنفسه او مبينا في علم آخر لانه ماخوذ معتبر في الموضوع وان كان ذلك
في الذهن او في نفس الامر فلا بد ان يكون وجوده فيه مسلما وكذلك كل قيد وحال يكون معتبرا في ثبوت المحمولات
له يجب ان يكون مسلما فيه وههنا لما كان اثبات المحمولات للموضوع بحسب الخارج وكان الخارج ظرفا للاتصاف
بها كان الموضوع ماخوذا من حيث انه موجود في الخارج فلا بد ان يكون ذلك مسلما فيه وليس كذلك لانه
والجواب منع كون الموضوع في جميع المسائل ماخوذا من حيث انه موجود بل الموضوع نفس الذات من
غير تقييد بهذا القيد وان كان في اثبات ما في الاحوال له مقيدا به فيتوجه السوال على هذا الجواب بان هذا
ملك يخالف لما اشتهر منهم بان وجود الموضوع لم يبين في ذلك فاجاب بان ذلك ليس كليا بل هو فيما هو
الموجود من الاحوال مع انه في ذكرنا ايضا ليس على اطلاقه [illegible]

عن المخلوق فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك

والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر

واليهما اشار بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله تعالى الا له الخلق والامر وبقوله

تعالى تبارك الذي بيده الملك وقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء قوله

الفاروق صفة ثالثة للعلم اي فارق بين المصطفين للرسالة والهدى وبين

المنطبعين على الضلالة والردى اي المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر

ردي بالكسر يردى بالفتح قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي الكاشف

عن احوال اهل السعادة والشقاوة في الاخرة التي هي دار البقاء يوم العدل

والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبق فان قواعد

الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات

ان الله متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون

مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم

الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف

بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة

ودليلا واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله وذات المخلوقات لانه يبحث

فيه عن صفات الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب

الايمان به تعالى لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع

لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين بنفسه او مبين في علم اخر وذات الله تعالى موضوعا

غير بين في نفسه لانه نظري وغير مبين في علم اخر لان ساير العلوم الشرعية يستعان

فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع لا يقال قيل ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام

فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غريب

عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات ويجوز ان يكون الذات اي الوجود

المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال الموضوع في العلم لا ينافي كون

الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا العلم بل في علم اخر

ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان

اجيب بان هذا اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا

في علم اخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا في علم اخر بل في ذلك العلم فانه

يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم اخر ليس على

اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم اخر انما يبين وجوده

في العلم الاخر اذا كان غير بين فظهر ان اعظم العلوم موضوعا هو الكلام واما ان علم الكلام

اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقيني وساير

العلوم ظني واما بالنسبة الى الالهي على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحي المفيد للحق

اليقيني والتأييد الالهي المستلزم بكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف

الالهي على طريقة الحكيم فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك

فالنوع المستنبطة كذلك واما آية اقوى حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع
واجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط
الله الذي له ما في السموات وما في الارض قال هذا وان كتابا يشتمل على عقايل
المعقول ونخب المنقول آه اقول اي مع هذا او خذ هذا والعقايل جمع عقيلة
وهي الكريمة من كل شيء اي يشتمل على نفايس المسائل العقلية وخيار المباحث
النقلية يقال جاء في نخب اصحابه اي خيارهم في تنقيح اصوله وتخريج فصوله ان الاصول
المفرع عليه منقحة والفصول المخرجة فيه محررة والتنقيح التهذيب والمعنى ان اصوله
مهذبة منقحة عن الزوايد وفصوله محررة مخرجة على القواعد وقوانينه ملخصة
اي مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر
اي التبس ويقال اعضل الامر اي اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى
بوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة اي اوضحته ايضاحا والشعوب
جمع الشعب بفتح الشين وهو ما تشعب اي تفرق من قبايل العرب والجنوب
جمع الجنب متدانية الجنوب اي متقاربتها والمسومة المعلمة قوله مسومين
اي معلمين وقوله حجارة من طين مسومة اي عليها امثال الخواتم مقومة
اي مستقيمة يقال قد قومت الشيء فهو قويم اي مستقيم واراد بالمبادي
والمطالع مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالي والمقاطع
مباحث الالهيات والنبوة والامامة وملحقاتها قال وبعد فمقصود الكتاب

مرتب على مقدمة وثلثة كتب اقول لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب
اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتالفة من
مقدمات ما هو من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة
كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول في الممكنات الكتاب الثاني في الالهيات
الثالث في النبوة وما يتعلق بها قال اما المقدمة ففي مباحث تتعلق بالنظر وفيها
فصول اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية ومباحث الكتب الثلثة
تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة
ولما كان النظر ترتيب امور معلومة اما متصورة او مصدق بها على وجه يؤدي الى
استعلام ما ليس بمعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادي للنظر وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة
الى تصديق سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما احكام ذكر في المقدمة
اربعة فصول الاول في المبادي والثاني في الاقوال الشارحة والثالث في الحجج والرابع
في احكام النظر قال الفصل الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحصوله
من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا اقول اعلم ان تعقل الشيء اي ادراكه مجردا
عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهيته من حيث ماهيته فهو نوع
من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
فهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض

قوله واللواحق المادية تفسير للغواشي الغريبة وانما قال واللواحق المادية تنبيها على ان

الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل
ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها
الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك
بالاحساس وح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يطلق ويراد به الادراك بالمعنى
الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد
العلم بالامر المعقول وح يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس واخص مطلقا من
الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق
العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول
قد قسم الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور
معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض
عرض فالتصور لمثل هذا يفيدك ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما
يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق فاراد
بالتصور الادراك الساذج اي الادراك الذي لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك
الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمص
قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفي شيء عنه او اثباته
له وتعقل الشيء مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثاني تصديقا وانما خص التعقل

التعقل بالتقسيم من بين ساير انواع الادراك لان الامور المعلومة التي يكون فيها
فكر او نظر هي المعقولات لا المحسوسات والمخيلات والمتوهمات لما ستعرف
ان الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين
وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق عدم انقسام ساير انواع الادراك
الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور
فقط او بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق اي الحكم وقوله
وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنفي او اثبات اي من غير ان يلحقه الحكم باحدهما
بيان لقوله وحده والمراد بان لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة
الثبوتية او انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفي والنسبة
الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض او ثبوت
شيء لشيء على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود
في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه
الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا فعلم ان تعقل شيء لا يلحقه
الحكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى
انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين
عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده

لا بمحض حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم ان يكون تصور
المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكل منهما اما اي
كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب
والى كسبي يحتاج الى نظر وكسب على معنى ان البعض من كل منهما بديهي والبعض
من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم ومثال التصديق
البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبي
تصور الملك والجن مثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم ووجود الصانع وفي
تعريف التصديق البديهي بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب نظر لان التصديق
البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وكسب بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا
والاولى ان يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين
بعد تصورهما على نظر وكسب والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يحكم
العقل بها من الحس الظاهر وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطني
وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق
البديهي بانه الذي يكفيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول
ضروريا فالبديهي بهذا التفسير اخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكرناه مرادف
له وينبغي ان يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والا
لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق

التصديق حكما والمص جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات
ذكره مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم عبارة عن تعقل
الشيء مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء
مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من
كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او كسبية
وكل منهما ح اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما
فقدنا شيئا منها اي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وكسب واللازم بط فان كثيرا من التصورات
والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وكسب واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها مكتسبة لما تحصلنا على شيء منهما واللازم بط فان كثيرا من التصورات والتصديقات
قد تحصل علينا بيان الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لزم استناد كل منهما الى غيره اما في موضوعات
متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود الاكتساب بشيء منها اي الى ما يتوقف عليه
واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الغير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع
تحصيلنا على شيء من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه ح يتوقف تحصيلنا على
شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصيلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على
الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف حصوله على نفسه امتنع حصوله واما

النس فلان تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف على تحصلنا على ما لا نهاية له
في العقل وحصول ما لا نهاية له في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا نهاية له
والموقوف على المحال محال فتحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات محال واعترض على
التصورات بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل
كسبي ولزوم الدور او التسلسل ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور
بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والغرض
ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل
لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معرّفه وهو ممنوع اذ يجوز
ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء
بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان
قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعني مختلطا بان يكون
البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص
وقد ابطلناه وعن الثاني بانا نختار ان الكل ضروري والجواب عن اصل
الشبهة انا نعني بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون
بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه وجميع افراد التصور
بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا
فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد

افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا اذ لو كان
الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور او التسلسل في اعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل
بهذا المعنى مكتسبا يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج
على بطلان هذا القسم لانه كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم مكتسبة فتمتنع فتحتاج
الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة في بطلان
هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل كسبيا يتم الاحتجاج
سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فيتم
لا يقال انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما
في نفس الامر قلنا لا نسلم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان انتفاء
المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس
الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان
ما هو الواقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج
سالما عن المنع والا يلزم المط وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن
دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا يكون القضايا
المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها يكون مكتسبة في نفس الامر فمم لانه لا يلزم
من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها
يكون مكتسبة على هذا التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على

كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل ان يقول لا نم ان الشك في الصورتين فلكم يلزم احاطة
الزمن بما لا يتناهى وهو مح قلنا ان اردتم انه يلزم احاطة الزمن بما لا يتناهى على تقدير
التعاقب فلزومها مسلم وامتناعها مم وان اردتم انه يلزم احاطة الزمن بما لا يتناهى
دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها مم فان المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب
بقاء الاسباب المعدة مع المسبب لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نبين
امتناع احاطة الزمن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية
والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الزمن بما لا يتناهى متوقف على انقضاء ازمنة
لا نهاية لها وهو مح لان الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نقول هذا متوقف البيان
على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفي والاولى ان يقال
في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصلنا
على شيء منها بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصديقات
بلا نظر وفكر **قال** والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم
اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر يطلق
على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة الثانية مع البطن الاوسط من
الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانها اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وتفكر
القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة ومنها الحركة
واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية

النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض
ولا شك ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة
هي النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الآخر فاستعملا استعمال المرادفين
وقد يطلق الفكر على معنى ثان اخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات
مبتدأة من المط مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مباديه المؤدية
اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المط والفكر بهذا المعنى هو الذي
يترتب عليه العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور
تسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا الاعتبار فكان المص
نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المط الى المبادي
من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة موقوفة على الفكر بالمعنى
الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسمه المص به والترتيب جعل
الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى
البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التأليف لان
التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد به اثنين فصاعدا قوله
معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع
في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي
الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالفكر والنظر بالمعنى الثاني وهذا

التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد
بالتعريف بالعلل الاربع ان تحمل العلل انفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم
صدق المعرف على المعرف والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان تحمل المعرف محمولا على
المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف تعريفا للشيء المركب باعتبار وجوده لان
غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل
والغاية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات
باعتبار الامور الخارجة عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون
ذاتية فيكون التعريف رسميا وقوله ترتيب امور معلومة خاصة مأخوذة من العلة
المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان
بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعلام المجهول خاصة مأخوذة من العلة
الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا
وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل
الى تصور الانسان والثاني كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق
بقولنا العالم له سبب وقدم المصنف القول الشارح على الحجة في الوضع لتقدمه على الحجة
بالطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره
ولا يكون هو مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد
ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح انما قدم على الحجة لذلك لان القول الشارح

الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق
طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه ولتصور التاليف بينهما ضرورة امتناع
الحكم عند الجهل باحد من الثلثة ولا يكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق
قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وما
ذكر معه يشتمل على مباحث الاول في شرائط المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في
المعرفة بمعرف ويعرف به المبحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته
معرفة ذلك الشيء والمراد بمعرفة الشيء التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي
ومن الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناولهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف
يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم
ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد ومعرفة الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام
السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام السبب للمسبب وبالعكس
ولا دلالة للعام على الخاص باحدى الدلالات الثلث وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته
سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالاعم واما من لم
يجوز التعريف بالاعم فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة
اللازمة البينة البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق ان
التعريف بالاعم لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه ما
والا لامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه التصور المطلوب وذلك التصور غير

التصور بوجه ما والتصور بوجه ما موقوف على وقوع التصور المطلق فوجب تحقق التصور
في وقوع التصور المطلق فلا يقع التصور المطلق بدونه فالموقع للتصور المطلق موقوف
معرف الشيء فقول يفيد تصوره تصور الشيء تخرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف
لاحتاج معرف المعرف الى معرف فيتسلسل وايضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما
لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص منه لانه معرف خاص فرد من كونه
معرفا للمعرف فلا يصح التعريف اجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج
تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف وممتاز عن ساير المعرفات باضافته
الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف يلزم معرفة معرفه من حيث هو معرف
واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المضاف اليه فيصير هو بمجموعه
معلوما فلا يحتاج الى معرف اخر قيل وفيه نظر لان مجموع المركب من المعرف مع الاضافة
معرفة ما بجزئيه المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالفعل
كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا التسلسل في الامور
الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف
من حيث انه معرف وبه يعرف المعرف وبهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف
وقد يلتفت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر
العقل على هذا الوجه دايما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على هذا الوجه
والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار

وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو
للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف لا باعتبار
انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف
سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب فلا بد ان يكون العلم بالمعرف سابقا على العلم
بالمعرف بحيث ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء
اي يكون ما جعل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل المعرف كما قيل
الزوج عدد ليس بفرد فان ما ليس بفرد مساو للزوج فان علم الفرد مساو في الجلاء
والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم
به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة اي
الانتقال نقلة او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول
مثال للعرض والثاني للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء توقف الاخفى
على المعرف ولم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر
من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانه كوكب
نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة
واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين
واما التعريف بالاخفى الذي لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس



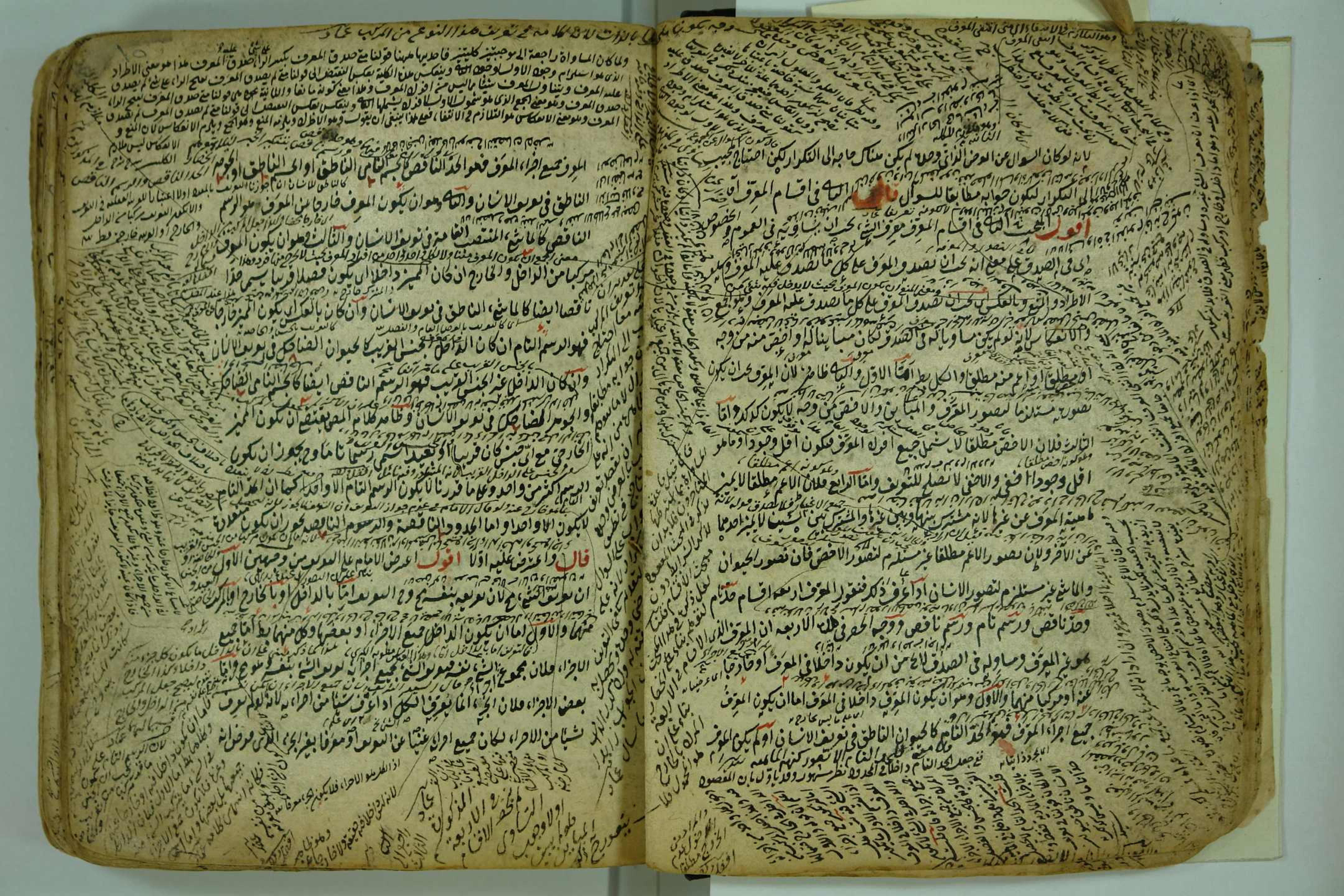
عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له وكل ما لا يكون جزءا لحقيقة المحدود
لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم
الجنس على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام والإ لكان جزء المحدود
واطلاق اي الصورة على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا بد من وجوب
تقديم الجنس على الفصل كونه جزء الصورة بانه يجوز ان يكون شرطها كما ان وجوب
تقديم الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار
التحصيل لا يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم
الفصل على الجنس على الثاني جزءا صوريا للماهية المتقومة بهما والحق ان
العام ينبغي ان يتقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنسا او عرضا
عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يفيد التميز والتميز لا يحصل
الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك اولا ثم يتصور التميز وينبغي ان
يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا
ويختلف بحسب قوم دون قوم وبناها المعتادة وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ
المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم
احتياج القول الشارح الى القول الشارح وينبغي ان يجتنب في التعريف عن التكرار
من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة
من الاحاد والمجتمعة هي الاحاد ونفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل الانسان حيوان

والنفس اخفى من النار لكن لم يوجد معرفة النفس على معرفة النار وينبغي ان يقدم الاعم
في التعريفات كشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص
ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير
عكس ولا شك ان ما قل شرطه ومعانده يكون اكثر وجودا عند العقل فيكون
اشهر واظهر عند العقل فالاظهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولا
ثم ينتقل الى الخاص قيل انما يجب تقديمه في الحدود التامة لان الاعم فيها هو الجنس وهو
ما يقع في جواب ما هو غير محصل بنفسه ويحصله الاخص الذي هو الفصل فاذا لم
يقدم الجنس يختل اي الصورة من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء
واما في غير الحد التام فيقدم الاعم اولى وليس بواجب وفيه نظر لانا نمنع اللزوم
لان الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس
على الفصل او اخر لان تقديم الجنس على الفصل ليس جزءا صوريا للحد التام حقيقة
وذلك لان تقديم الجنس على الفصل بالنسبة الى الفصل والاضافة العارضة لهما
بالنسبة الى غير متأخرة عنهما متوقفة عليهما فلا يكون مقومة لماهية الجنس والفصل
ولا لوجودهما الاجمالي الوحداني ولا لوجودهما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا
للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس جزء صورة للجنس
والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام
مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة



جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حد الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك
بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة
فهو الذي لو لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف
المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود
الخارجي مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الآخر
وكذا لا يتعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد
السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتبين كونهما معا في العقل ويحصل البيان
بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع التكرار للسبب يلزم منه تخصيص البيان
بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان
آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان
الاول هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو الذات
الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذا عاريين عن الاضافة والتولد
من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري للسبب فذكر
السبب ليعرف الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض الابوة وتكراره ليتخصص
البيان بمعنى الاب لما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن
التعريف صحيحا لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون
مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان

وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية
بل ابا من حيث هو يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه
ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف
صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والوصف
الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير
لا يكون ذكر التقعير الاول في الانف مقدار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار
هنا سائغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه يجوز ان يقال
هو نوع الانف الافطس هو شي ذو تقعير مختص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن
لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار
ليكون الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يكرر لم يكن كاملا فيه لا يدري الحاجة
والضرورة او المسؤل عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار
ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري في محل الضرورة
وفي محل الحاجة والا افترق النوعان واجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري
هو الذي لو لم يكرر لم يقع صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر
لم يكن التعريف تاما والحق ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض
الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سأله عن المجموع فيجب ان
يكرر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العارض الذاتي وليس بضروري في نفس الامر



لانه لوكان السؤال عن العوض الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال **قال** البحث الثالث في اقسام المعرف اقول

اقول البحث الثالث في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق على معنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو

الاطراد والمنع وبالعكس اي يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع

والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه

او مطلقا او اعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب ان يكون

تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك واما

الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا وما هو

اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز

ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما

عن الاخر ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان

والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك فتعريف المعرف اربعة اقسام حد تام

وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي

هو غير المعرف ومساو له في الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا في المعرف او خارجا

عنه او مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون المعرف

جميع اجزاء المعرف فهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف

جميع اجزاء المعرف فهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق او الجسم الناطق او الجوهر

الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف هو الرسم

الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف

مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا اي يكون فصلا قريبا يسمى حدا

ناقصا ايضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المميز خارجا

فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان

وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك

والجوهر الضاحك في تعريف الانسان وظاهر كلام المصنف يقتضي ان يكون المميز

الخارجي مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وح يجوز ان يكون

الرسم اكثر من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام

لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز ان يكون متعددة

قال واعترض عليه اولا **اقول** اعترض الامام على التعريف من وجهين الاول

ان تعريف الشيء لا يجوز لان تعريفه بنفسه وح التعريف اما بالداخل او بالخارج او بالمركب

منهما والاول اما ان يكون الداخل جميع الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع

الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فيعود الى تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما

بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه لانه لو لم يعرف

شيئا من الاجزاء لكان جميع اجزائه غنيا عن التعريف او معرفا بغير الجزء الذي فرض انه

معرف للشيء، واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما تكون الماهية معلومة فلا تكون الاجزاء معرفا

فثبت ان الاجزاء انما تعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فقد ذكرنا ان المعرف اما

ان يكون مساويا للمعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او ما هو خارج عنه فيلزم التعريف

بالخارج والتعريف بالخارج محال لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به

لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به

احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء

وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يغايره

من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه

فان الاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن ما عداه فيتوقف معرفته

على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم

من معرفة الشيء الدور لانه يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج

اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء يتوقف على

معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة

الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل والخارج خارج

عن الماهية لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه لانه

يلزم ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء

جزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء خارجا

خارجا لانا نقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء لا يوجب

خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج

الثالث ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل

وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور له **قال**

واجيب عن الاول **اقول** اجاب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج

صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلانا لا نم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم

ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه فان الاجزاء متقدم على الكل والاشياء بالطبع

اي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف

بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فقوله

الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه قلنا لا نم فان معرف الشيء ليس يجب

ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله

اذا كان جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية معلومة فلا تكون الاجزاء معرفا لها قلنا لا نم

ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز

ان تكون جميع الاجزاء معلومة ولا تكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف

والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلانا لا نم انه بطل قوله لان الخارج انما يعرف الشيء

اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح للتعريف

قلنا مسلم قوله فما لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز

فلا يفيد معرفته قلنا لا نم انه اذا لم يعلم اختصاصه به اصلا علم عدم اختصاصه به فانه يجوز
ان يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وح يفيد
معرفته فان افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي
بالموصوف وشموله له في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا لكان مشتركا بين الموصوف وغيره
فيكون اعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص
والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف
لا يتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص
الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز ان يكون بين الوصف
المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور الموصوف وان لم يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج
يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة
ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور
الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى
العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المص وهذا
الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث
هو كل ومجموع ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل

واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون ح
جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصلح للتعريف لجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف
الشيء ليس هو ان يعرف شيئا من اجزائه لجواز استغنائها باسرها فيقال لو كانت الاجزاء
باسرها ح الصورة معلومة كانت الماهية معلومة لانه لو لم يكن الماهية معلومة عند العلم
بجميع الاجزاء ح الصورة لم يفد التحديد معرفة المحدود لكنه مفيد عندكم واذا كانت
الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء يكون غنية عن تحديدها ايا ما فلا يكون ابدا معرفا لها
واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث
يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا
على العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره فان كان الخارجي متصورا كان
الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا امتنع التعريف به قال المص
بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد يفيد احضار
الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وتحقيقه ان جميع الاجزاء
نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبره الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل
لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان
يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء
على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية
بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء يفيد جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور

جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور

الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع الاجزاء عبارة عن وجوداتها في الذهن

ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعني وجود الماهية اما بالذات

او بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء واما تكون

لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات او بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء

وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود

واحد متعلق بالجميع فتصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء

الشيء بنفسه فان قيل لا يخلو اما ان يكون لكل جزء من الاجزاء وجود على حدة في الذهن

فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن

فامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة وامتنع ايضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة

وشرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف في الصدق واذا لم يكن محمولا بالمواطاة

امتنع ان يكون مساويا له فامتنع التعريف به واما ان يكون الجميع موجودا بوجود

واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع الاجزاء موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم

تعريف الشيء بنفسه قلت يكون لكل من الجنس والفصل وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن

وامتنع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة بهذا الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا

الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف ان يكون مساويا للمعرف

في الصدق باعتبار ماهيته لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود وكل من الجنس والفصل وان كان

وان كان له وجود مغاير لوجود الآخر ومع اعتبار تقييده بهذا القيد لا يحمل احدهما على

الآخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق احدهما

على الآخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء الموجودة

في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لان الوجود الواحد باعتبار لحوقه بماهية

الجنس في الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه بماهية الفصل تصور لماهية الفصل

وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات

متغايرة وان كان الوجود في الذهن حينئذ واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور

المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين مفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف

الشيء بنفسه وكذا الرسم ان كان مركبا تكون مفرداته متصورة ولم يلزم من تصور

مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على انحصارها مجموعة بحيث تحصل في الذهن

صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان

متصورا يكون المعرف متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا

امتنع التعريف به والجواب عن الثاني ان توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض

اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه ومجهول من وجه

وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم

تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول قال البالث في بيان ما يعرف ويعرف به اه

اقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق اما

ان يكون بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر او مركبة اي يكون لها
جزء بان يلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره
او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا
ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يمكن الا بما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به
غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به
والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء لغيره كالجوهر
فانه بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به والمركب الذي
لا يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا
يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزءا له
كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس ويتركب عنه الغير كالانسان فيحد الحيوان
ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه
من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب فكل ما له خاصة لازمة
بينة غير بديهي التصور يرسم وكل ما هو خاصة لازمة بينة لشيء غير بديهي التصور
يرسم ذلك الشيء بها قال الفصل الثالث في الحجة اقول لما فرغ عن الفصل الثاني
في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول
في انواع الحجة الثاني في العكس واضافه الثالث في مواد الحجة المبحث الاول في
انواع الحجج جمع حجة وهي الموصل التوب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان

مترادفان ويسمى الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد بالعلم الملزوم
والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين واراد باللزوم
ما هو اعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا اي بغير واسطة او غير بين اي
بواسطة وقوله بوجود المدلول لا يمنع خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي
لان المدلول العدمي له وجود في الزمن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو
من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوتية والانتفائية
ولكل منهما وجود في الزمن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول
اعم من ان يكون المدلول من المركبات السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ
لم يبحث فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن امثاله والدليل على
ثلثة انواع ووجه الحصر ان الدليل امر اضافي يستدعي شيئين احدهما ما يكون العلم به ملزوما
والآخر ما يكون العلم به لازما والاول المستدل به والثاني المستدل عليه فالمستدل به اما ان يكون
كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب
تساويهما في الصدق ليلزم من العلم باحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل
بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للتاليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو
جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد
المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان
على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة

والاجماع والنانية في الشبه وقد انقطع الكلام في العقلي من منهاج الوصول الى علم الاصول

قال الثاني في العقلي واصنافه العقلي قول مؤلف **اقول** المبحث الثاني في العقلي

واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او

بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات

المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين بعضها بعضا بالذاتيات

كتباين الحد التام والناقص وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها

اقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها

انواعا ولما كان تباين ضروب القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على صيغة الشكل الاول

والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اي

الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد هاهنا المعقول لانه هو المستلزم

للمطلوب وتسمية القول المسموع قولا انما هو بالمجاز فقوله مؤلف من اقوال اراد به قضيتين

فصاعدا ليشمل العقلي البسيط والعقلي المركب ويخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة

لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وبقولنا

كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية

اخرى ومع هذا قياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا فهو سارق

بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا كلما كانت الشمس

طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة كلما كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم

ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذا القياس قياسا او يستدل بالجزئي على الكلي

ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع

لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع والاستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال

بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور

والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ

بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ فلا يصدق الحكم الكلي

او يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما

في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا

في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا يسمى اصلا والثاني وهو النبيذ في مثالنا

يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت

كونه علة للحكم في الاصل وهو قد يثبت بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له

صلوح العلية وجودا وعدما اي يوجد بوجوده وينعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا

وعدما فانه وجد عند وجود الشدة المطربة وانعدم عند انعدامها فيستند كونه عصيرا

لا حرمة فيه ثم حدث عند حدوث الشدة المطربة او عند فقدانه خلا والاخر بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل

والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب

المجموع او غيرها والغير لا يكون علة بالطريق المذكور الذي بعد ابطال علية الوصف فيتعين

الاسكار للعلية او بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع

فيكون بالحقيقة قضيتين احديهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله حتى سلمت
لا نعني به كونها صادقة في نفس الامر بل كونها بحيث اذا فرض صدقها ليندرج فيه [illegible]
كاذبة وقوله لزم عنها اى عن القول المؤلف يفيد كون هيئة التاليف داخلة في العكس
فلا يكون لزوم عنها فان المطلوب يحصل من تلك الاقوال الا مع الهيئة المخصوصة وقوله
لذاته اى لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اى لا يكون لازمة لاحدى مقدمتي
القياس او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اى تكون لازمة لاحدى مقدمتي العكس لكن
هذا الحد مغاير لحدود العكس والاول اى اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا ا مساو
لب وب مساو لج فانه يلزم منه ا مساو لج لكن لا لذات هذا التاليف والا لكان
هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساوات المباينة او
النصفية او الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا الف مباين لب وب مباين لج لم يلزم
ان الالف مباين لج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا الف
نصف لب وب نصف لج لم يلزم ان الف نصف لج لان نصف النصف لا يكون
نصفا وكذا لو قلنا الف ضعف لب وب ضعف لج لم يلزم ان الف ضعف لج
لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا التاليف الف مساو لج
بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما ساويه ب فاذا انضم الى الاول
انتج الف مساو لكل ما ساويه ب ومعناه كل ما ساويه ب فالف مساو له
وب مساو لج معناه ج ساويه ب فيحصل صغرى لقولنا كل ما ساويه ب فالف

فالف مساو له ينتج الف مساو لج ومعناه الف مساو لج وهو المطلوب فعلم ان التاليف المذكور
انما يلزمه قولنا ا مساو لج بواسطة قولنا كل مساو لب مساو لكل ما ساويه ب وهي مقدمة
اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس فحيث لم يصدق هذه المقدمة لم ينتج التاليف
كما في قولنا ا نصف لب وب نصف لج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لب فهو نصف
لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما في العكس المساواة وما
يجري مجراه كقولنا ا ملزوم لب وب ملزوم لج فانه يلزمه ا ملزوم لج اذ يصدق كل ما
هو ملزوم لب ملزوم لكل ما يكون ب ملزوما له والثاني اى اللزوم بواسطة مقدمة في قوة
المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
لينتج المطلوب وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدودها مغايرة لحدود القياس
لئلا يخرج البيان بالعكس المستوى فان حدود العكس ثمة لم تتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس
النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوى والمراد باللزوم لذاته اعم من البين وغيره
ليندرج فيه العكس الكامل وغيره وقوله قول اخر اى يغاير كل واحدة من المقدمتين اذ [illegible]
يلزم ان يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا محال اعتبار هذا
القيد ينفع ان لا يكون الاستثنائي الذي استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان
ا ب فج د لكن ا ب فج د لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نعني بالقول

اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين على الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى
وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم حد واحد
المقدمتين ان كان آ ب فجـ د والمقدمة الاخرى آ ب لم العكس لانه اما ان يشتمل على
النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهو قولنا لم تكن الشمس طالعة نقيضه
مذكور في القياس بالفعل او لم يشتمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وقولنا فالعالم حادث نتيجة ولم يشتملها القياس
ولا نقيضها بالفعل قال والاول وهو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم اقول والاول
اي القياس الاستثنائي وهو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما
اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين
على عدم الآخر او بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد
زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا
على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن
عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه شرط ان تكون موجبة
كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون الاستـ

الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود
احدهما عدم الآخر او من عدم احدهما وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة شرطية
منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا اي صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان
معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان
كقولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا
فقط اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا
ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود
احد الجزئين عدم الآخر ومن عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على
مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي
صدقا وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة
او رفع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط في
مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية قال والثاني على اربعة اوجه اه اقول لما فرغ
من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب منه من القضايا
ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة
او منها ومن الحمليات والمص لم يتعرض الا الاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي
من مقدمتين تشتركان في امر يناسب طرفي المط ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه
بين طرفي المط وينفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المط المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب

اخص من المحكوم عليه ويسمى الصغرى وبتوسط المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المط

ويسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه والمقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى

لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان

حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا

كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس تسمى مقدمة

وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس فلكل

قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع

والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى

مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال

اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول

ويسمى بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف الباقي عليه وينتج المطالب الاربعة

واشرف المطالب او الاوسط محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني

جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع

المط الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان

الكلي سلبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل

الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوعا

في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين قال

اي ان يكون الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة كلية وسقط ايضا الصغرى سالبة كلية والكبرى سالبة كلية
والكبرى موجبة جزئية وسقط ايضا ان يكون الصغرى سالبة كلية والكبرى سالبة كلية وسقط ان يكون الصغرى سالبة كلية
ايضا ان يكون الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية وسقط ايضا ان يكون الصغرى سالبة كلية والكبرى سالبة جزئية فسقط الاربعة التي على تقدير كون الصغرى سالبة كلية
سالبة جزئية والكبرى موجبة جزئية وسقط ايضا ان يكون الصغرى سالبة جزئية والكبرى سالبة جزئية وسقط ايضا ان يكون الصغرى سالبة كلية وسقط
على الشرط الاول وساقط من الشرط الثاني وهو كلية الكبرى على تقدير تقدم الشرط الثاني على الشرط الاول فالضروب الثمانية ساقطة من الشرط الاول ان يلزم الاول
على الشرط الاول فتامل والله اعلم بالصواب

قال فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او بعضه اقول الضروب الممكنة

الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية

اي الايجاب والسلب ستة عشر اي الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية

والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك

ويشترط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون

الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط

ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل

والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبية

الصغرى وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض

ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض

وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر

فسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من واحدة من السالبتين

صغرى في المحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى

وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقي الضروب

المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية لكل واحدة مع الكبرى الموجبة الكلية و

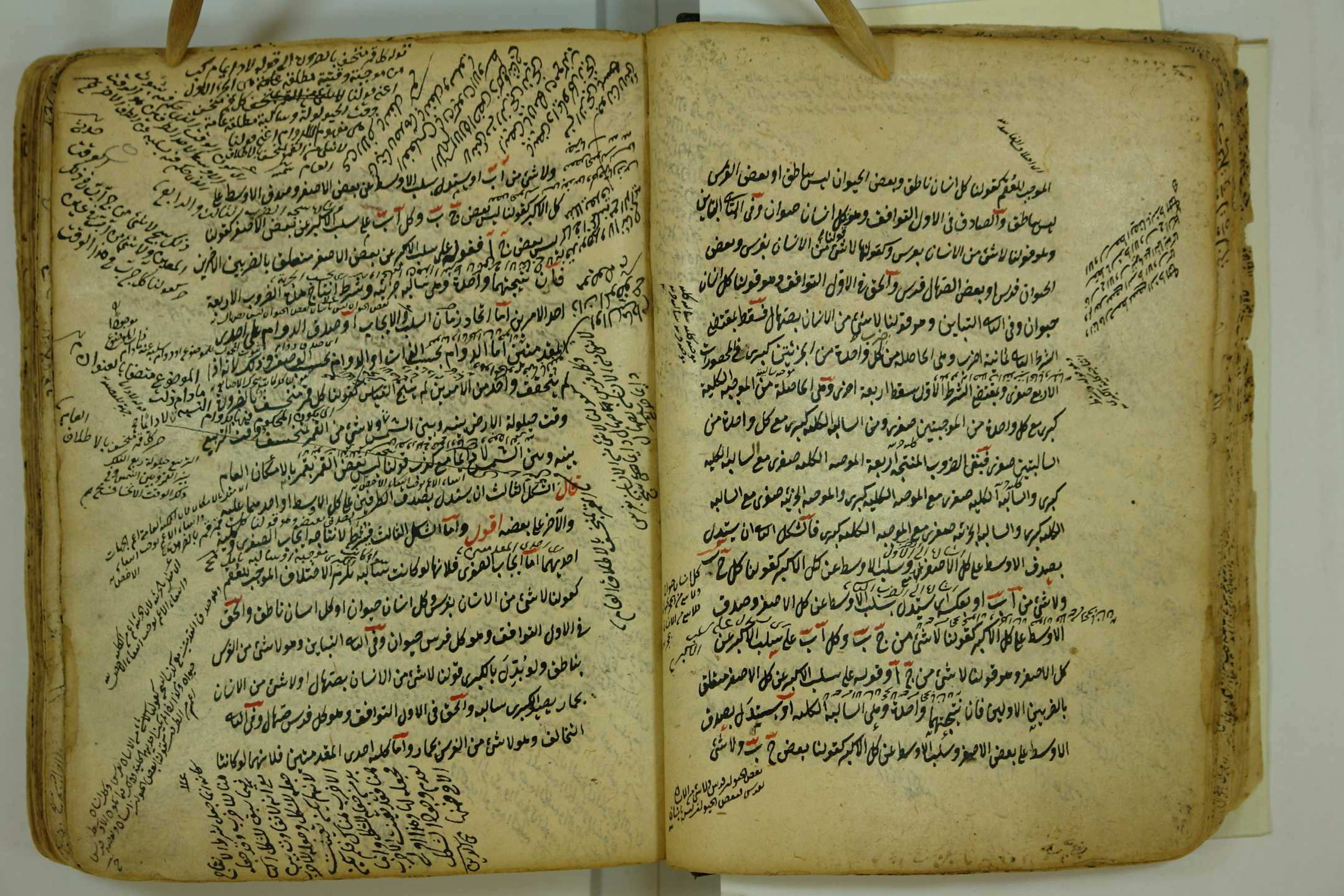
السالبة الكلية فالشكل الاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر

وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط

على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب وكل منهما مع صدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا كل ب ا او مع سلب
الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر على
كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر
كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض
ج ب وكل ب ا فبعض ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا
فلا شيء من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما
صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا
فبعض ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله او يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد
قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر على
بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر و
صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط تقديره او يستدل بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر

فالضروب المنتجة في الشكل الثاني اربع ايضا الاول من كليتين والصغرى موجبة ثم سالبة الثاني من كليتين
والكبرى موجبة ثم سالبة كلية الثالث من موجبة جزئية صغرى و سالبة كلية كبرى ثم سالبة كلية
الرابع من سالبة جزئية صغرى و موجبة كلية كبرى ثم سالبة جزئية تم تم والله اعلم

الاصغر وقوله او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق
الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر
وقوله او بعضه الاخر معطوف على كله متعلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق
الاوسط على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه تقديره او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
قال او ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه **اقول**
الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات
والمختلفات في ايجاب شيء واحد عليهما او في سلب شيء واحد عنهما فيتخلف العكس
في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها
مع تباينهما وكذا سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها
مع تباينهما فلم يستلزم شيء منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل
انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل
بالكبرى قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس
وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا
كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين
وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف

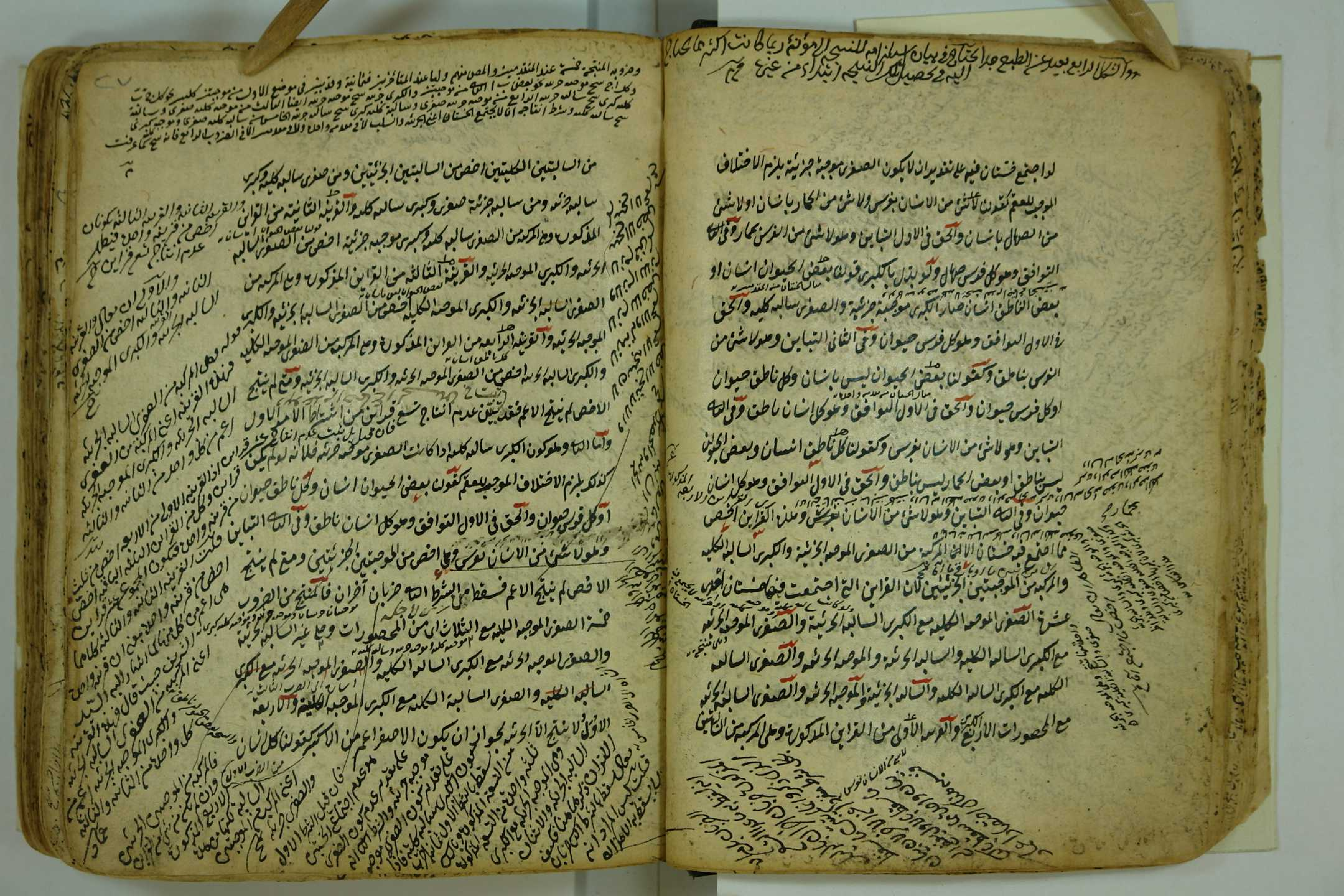


الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس
ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين
وهو قولنا لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا لا شئ من الانسان بفرس وبعض
الحيوان فرس او بعض الصهال فرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شئ من الانسان بصهال فسقط بمقتضى
الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات
الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية
كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من
السالبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية
كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة
الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني يستدل
بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
ولا شئ من آ ب او بعكسه اي يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق
الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شئ من ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن
كل الاصغر وهو قولنا لا شئ من ج آ فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق
بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يستدل بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شئ

ولا شئ من آ ب او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على
كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل آ ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
ليس بعض ج آ فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين
فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة
احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب او صدق الدوام على احدى
المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا
لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة
وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شئ من القمر بمنخسف وقت التربيع
بينه وبين الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام
قال الشكل الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط او احدهما عليه
والآخر على بعضه اقول واما الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية
احديهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة لزم الاختلاف الموجب للعقم
كقولنا لا شئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق
في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شئ من الفرس
بناطق ولو بدل الكبرى بقولنا لا شئ من الانسان بصهال او لا شئ من الانسان
بحمار يصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني
التخالف وهو لا شئ من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا

الثالث حيوان تستدل بصدق الطرفين اي الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل ب ج
وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف الآخر على بعض
الاوسط وهو على وجهين احدهما ان تستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر
على بعض الاوسط كما لو بدل الكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض ب ا وثانيهما
ان تستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدل
بالصغرى قولنا بعض ب ج على صدق الاكبر على بعض الاصغر اي تستدل بالضروب
الثلثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او تستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن بعض الاوسط
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا او ليس بعض ب ا او تستدل بصدق
الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج
ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض
ج ا قال الرابع الخ اقول الشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه
خستان اي السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء
كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من
جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة كلية اذ لو كان اما الاول
اي عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه

جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ناطق او بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان
ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل الكبرى
بقولنا ليس بعض الحيوان بناطق وليس بعض الحيوان بفرس حصل
الكبرى سالبة والحق في الاول وفي الثاني التباين فاذن سقطت
عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول ومن الحاصلة من سالبتين صغرى مع
المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني ومن الضربان الحاصلان
من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة خمسة الصغرى الموجبة
الكلية مع المحصورات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكلية فلا ينتج
هذا الشكل الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان
او الكليتان والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر اعم من
الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق او لا شيء من الانسان بفرس
والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان
بفرس واذا لم ينتج هذا الضربان الكلي لم ينتجه الباقي لكونهما اخص من الضروب
الباقية فان الاول اخص من كل ضرب تألف من موجبتين والثاني اخص من كل ضرب تألف
من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص من كل ضرب شيئا لم ينتج الاعم والا لانتج
لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم فالشكل الثالث



لو اجتمع خستان فيه على تقدير ان لا يكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان او لا شيء
من الصاهل بانسان والحق في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني
التوافق وهو كل فرس صاهل ولو بدل الكبرى بقولنا بعض الحيوان انسان او
بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق
في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من
الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان
او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني
التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان
ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان
حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه القرائن اخص
مما اجتمع فيه خستان الا ان المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية
والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت فيها خستان اثنا
عشر الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية
مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة
الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية
مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهي المركبة من السالبتين

من السالبتين الكليتين اخص من السالبتين الجزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى
سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن
المذكورة وهي المركبة من الصغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة
الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من
الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى
الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية
والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج
الاخص لم ينتج الاعم فقد تبين عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول
واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن
كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان
او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج
الاخص لم ينتج الاعم فسقط من الشرط الثاني ضربان آخران فالمنتج من الضروب
ثمانية الصغرى الموجبة الكلية مع الثلاث اي من المحصورات وهي غير السالبة الجزئية
والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى
السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة
الاولى لا تنتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان

صيوان وكل ناطق انسان ومنع لم ينتج ملزالابكليا لم ينتج الكل كليا لكونه
اخص من الكبر وكقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومنع لم ينتج
هو الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه اخص منه
واما الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية تنتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو
ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر
كقولنا كل ب ج وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط
على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض
الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب او يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر
او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر
قال فالقرائن القطعية المنتجة ثلاث وعشرون اه اقول قد تبين مما ذكرنا
ان القرائن القطعية المنتجة ثلاث وعشرون اربع استثنائية اثنتان من الاربع
مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع
تاليها والاثنتان من الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او ما

او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع احد جزئيها ومن المنفصلة الحقيقية
الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع احد جزئيها وتسع
عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست في الشكل
الثالث وخمس في الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج
واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر
ليكون الشرح موافقا للمتن قال الثالث في مواد الحجج اه اقول المبحث
الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي يتألف منها الحجة والحجة اما ان تكون عقلية
بان تكون ما خوذة من العقل من غير افتقار الى السماع او نقلية بان يكون
للنقل مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني
كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز
ان تكون الحجة مركبة من العقلي والنقلي فيكون الحجة اما عقلية محضة او نقلية محضة
او مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل ممتنع فان الحجة
سواء كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة وصورتها عقلية لا مدخل للسماع
فيها ومادتها يتوقف صدقها على العقل فان النقلي المحض ممتنع فالحصر في العقلي والنقلي
على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه
ثابتتين بالنقل وح لا يكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل تتحقق

قسم ثالث وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل
والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان
المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والمص اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي
والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلثة اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب
منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى
برهانا ودليلا واما ان يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابية واما
ان لا يكون مقدماتها شبيهة باحديها اي القطعية او الظنية والمشهورة
وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مولف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية
والامارة قياس مولف من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة
منهما او من احديهما ومن قطعية مفيدة للظنية والمغالطة قول مولف من
قضايا شبيهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة قال والمبادي اليقينية
ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه اه اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية
البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين مباديها ومبادي القضايا التي تولف
منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي المبادي الاولى للبرهان
وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
او بالبداهة او تصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبداهة كقولنا الكل
اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او

او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة مقدمة لازمة عند تصور
الطرفين مثل الاربعة زوج فان العقل جزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل
بواسطة تتصور عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل
عند تصور الزوج والاربعة تصور الانقسام بمتساويين فيحصل عند تصوره
قياس وهو ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج
وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا
فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس بها اي قضايا يجزم
العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة
او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا
مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل ولكن بواسطة الحس فسمي الحس حاكما
لان الحكم بسببه او قضايا يجزم بها العقل والحس معا والحس هو حس السمع بان يخبر
عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب وتسمى تلك
القضايا متواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلدان النائية وانما اعتبر كون الخبر
عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع
لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن جمع كثير غير محصور [illegible]
لكثرته واعتبر جزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع
تواطيهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به او قضايا يجزم العقل بها والحس هو غير حس

السمع مثلا ان شاهدنا ترتب اليبس على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل

الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان

دائما ولا اكثريا كحكمنا بان شرب السقمونيا مسهل لمشاهدات الاسهال عقيبه مرارا

متكررة وتسمى تلك القضايا بالتجربيات وقد يكون المشاهد مرة او مرتين لانضمام

قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور

فيه بسبب قربه وبعده من الشمس وتسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط

ان اقتنصت النفس بطلب له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او

عقيب طلب وشوق من غير حركة والتمثل حاصل وسط له فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس

والتجربة ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطته فان

الانسان ما لم يجرب الدواء اما بتناوله او باعطائه غيره مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم

عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يدعى على كل واحد من هذه

المبادي اعني اليقينيات شكوك لكن لما لم يتعرض المصنف لها اعرضنا عنها قال واما الظنيات

فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع

في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها

تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل

بان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فقضايا يعترف بها

الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة

رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس

قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع

الهيئات النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا او يمارس عملا

ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت

عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها قال واما مقدمات المغالطة اقول

واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي القضايا يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة

قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود

فانه جسم او حال في الجسم ولولا ان العقل والشرائع تدفعها لعدت من القضايا

الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا

الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعد وقد تستعمل في المغالطة المخيلات

وهي قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عنه وتؤثر في النفس عند

ورودها تأثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد تكون صادقة

واكثر ما يستعمل من المخيلات فانما يستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب

في الخمر الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط النفس وترغب في شربها وكقول المنفر عن العسل

العسل مرة مقياة فينفر عنها الطبع قال والثانية ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا

وهم الانبياء عليهم السلام وعلموا انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة

رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنسخ وعدم



المعارض العقلي الذي لو كان لم يترجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب الاصل لتصديق
الفرع يوجب تكذيبهما ايضا **اقول** لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية
والثانية اي الحجة النقلية دليل صحيح نقلي ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام
لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة
على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع ان
يعرف صدقهم بالنقل والدليل النقلي انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر
يحتمل كذب الناقلين فلا يحتمل ان يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان
التواتر عندنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية اي لغتها
واعرابها وتصريفها وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة
والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين
احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان اللفظ
مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز
وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد من الثلثة يمنع الجزم بان ما هو الظاهر
من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع احتمال
الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض
العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم
بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقلي لترجح النقل عليه او وقعا

او وقفا في حين التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع
الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع
ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقل
على العقل واما اذا وقفا في حين التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت
عدم اليقين مع وقوع المعارض العقلي **قال** الفصل الرابع في احكام النظر
اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر
فيه ثلثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم اي انه كاف في معرفة الله تعالى
الثاني في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين
وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين
انكروه في الالهيات زاعمين ان المقصود فيها الاخذ بالاليق والاولى بذاته تعالى
واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات والمهندسيات لنا ان النظر
الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات والتصديقات
الالهية او في غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال الشارحة واما في التصديقات
مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود
النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار مثلا او عدم اللازم
وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار
وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن الثاني العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس

قوله والعلوم الثانية بالنسبة الى كل واحد اطلب تقدم
الطبيعي مبهما على سبيل الاجمال يعني ان العلوم الثانية هي
التصورات والحدود التعريفات والتصورات معدوم
على المصدر طبعا او بالحكمة يعني ان في مباحث
الحد ذكر الحدود والرسوم بالجميع ومعرفة الحدود
والرسوم موقوفة على مباحث العلوم الثانية
في التقدم الطبيعي بحكمة وعلى الاول الاجمال
قوله معرفة التي هي التقدم معرفة معرفة ذلك الشيء اعم
المراد بطريق الكسب لئلا يلزم ان يكون الاشياء
والكسب موقوفا على الفصاحة لا يلزم الاخص
المذكور فتأمل



علمه الملزوم اي بعدم وجود النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب
علم ان العالم له سبب ثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الدال
من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين قال احتجت السمنية بوجوه اقول
احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه
اي ما ظهر خطائه لان الضروري امتنع خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه
وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فيحصل علم بغير
ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزوم التسلسل
ثم فانه يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر
الاول نظريا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص
ووجب لزوم التسلسل ولقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المصنف ليس بمستقيم
اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر نظري فالترديد فيه قبيح واما
ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا احتياج
الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه
في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل
وهو ممتنع ولعل المصنف اراد هذا لكن عبارته لا تفيده الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما
فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل

فاذا حصل فكيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين
معا فانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك
الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة
واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم
بان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة
الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي ما ظهر
خطاؤه قلت الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع
ولقائل ان يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب
ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد
من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة
الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون ح
الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا
المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلته عند الترديد وايضا لا يكون ح قوله وظهور الخطأ
بعد النظر الصحيح ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطأ بعد النظر لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري
لا للضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه ح لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا
على الهيئة الخاصة للمطلوب ضروري في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه
ظاهر عبارة الكتاب واما على الوجه الذي حرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد

الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالبديهة

اي الحاصل منه وبا ستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم

من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري

وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل

بالنظر قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي خطاؤه قلنا ظهور الخطاء بعد النظر

بالنظر الصحيح مم واختار الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر

علم نظري والكسي غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت

المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة يشابها كذلك وجب

علم ضروري بان اللازم من الضروريات اليقينية ضروري اي يقيني علم بالضرورة

ان اي حاصل علم من غير توقف على شيء اخر فلا يلزم السبق واما اختار الامام من التردد

الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق يتوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر

لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري وما يتوقف على النظر نظري

على راي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل

له هذان العلمان افتقر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان

طرفي المط معلومان والنسبة بينهما مبهمة اي تكون النسبة الايجابية او السلبية

مقصورة ولم يحصل عند العقل ان ايهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما

فلا طلب قلنا اذا كان المط معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث التصور

بتوجه الذهن فيطلب حصول احدهما اي الحكم الايجابي او السلبي على التعيين قوله

اذا حصل فكيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي

على التعيين الذي هو المط تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان اي حاصل

هو العلم المط على ان قولهم اذا حصل فكيف يعلم انه مطلوبه لا وجه له لان المطلوب

هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان

العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب ولم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول

واني خص الجواب بالتصديق ولو كان دليلهم شاملا للتصور ايضا لان الجواب

عن التصور قد تقدم واجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا

كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة والمعاندة في المنفصلة بينهما

وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة

والمعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا محال ان يقول التصديق الذي هو لازم

النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين الكليتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى

تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيها من

الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما

معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم المطلوب وكذلك

المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد

قال واحتج المهندسون اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات

بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة
امر الى ذات الله تعالى واللازم بط والملزوم كذلك اما الملازمة فظاهر واما بطلان
اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف
على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما
فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى
غير متصورة فانها غير معقولة ولا مانع النقل لما سنذكر في الكتاب الثاني في الالهيات
فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه
هويته التي يشير اليها كل واحد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان
مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم بط اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي
وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا
ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة
نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار
في الجمر وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل
المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال
امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال ان النفس جزء لا يتجزى
في القلب ونعزى هذا الى النظام وابن الراوندي ومنهم من قال ان النفس مزاج

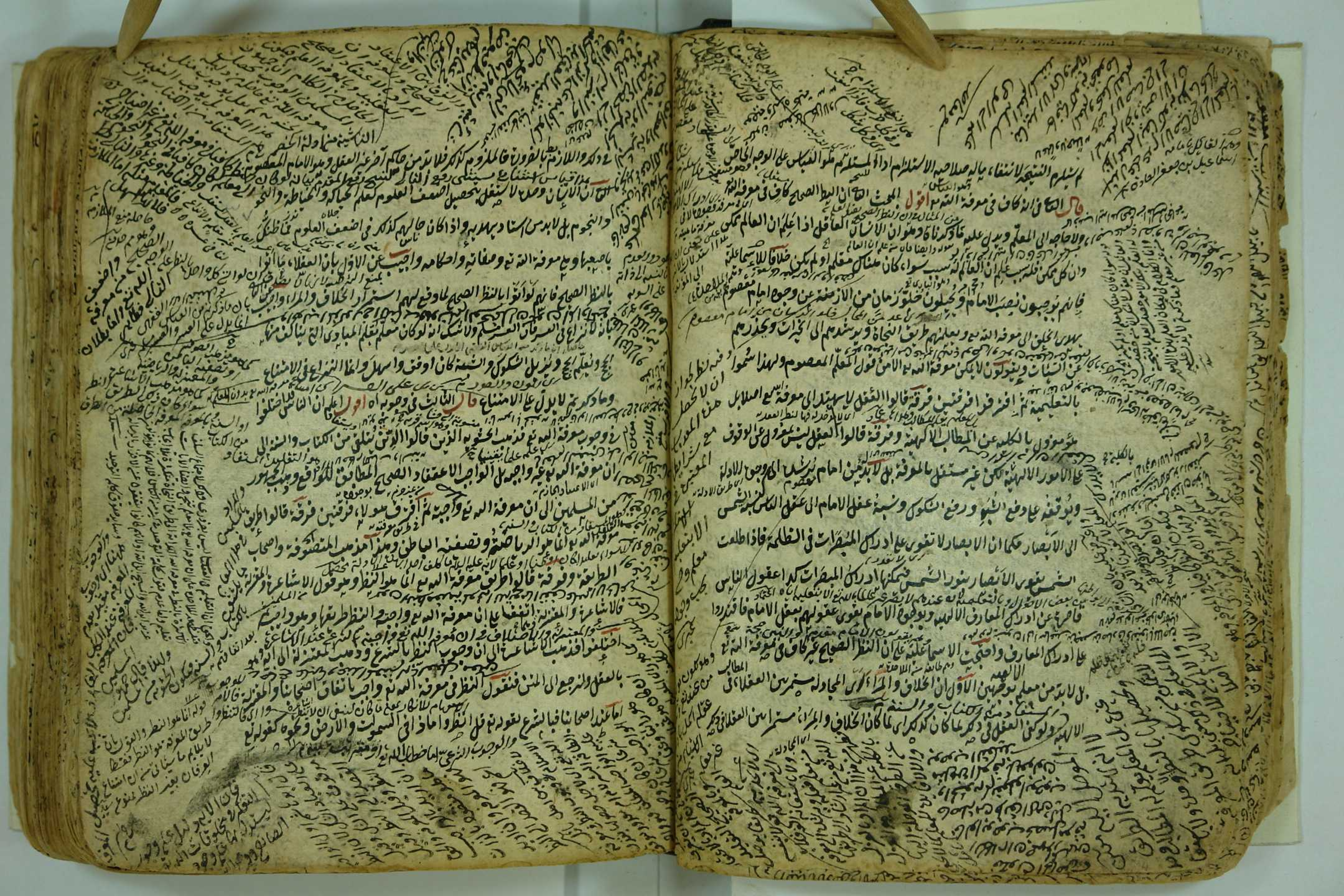
مزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد
فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك
هذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة
وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في متحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له
فاهيم مخاطب معاقب مثاب والى هذا صار المحققون من الحكماء واختاره الامام
الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع
اظهر الاشياء له واقربها اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول
وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه واجيب
عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين
بحقيقتهما وذات الله تعالى لو [illegible] متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق
بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني
بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر الصحيح
بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل
على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات
ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في مسائل
الالهيات هي الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلابس اي يخالط الوهم العقل
في ماخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قلنا

الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على
المحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق
في مباحثه تخالفت في مباحث الالهيات الآراء وتضادت الاهواء والسلف
استبعدوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم غوص صاف في
الدين لا ينحرف عنها بشبهة قال فروع اقول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب
عليه فروعا الفرع الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها
والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري
اي النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل
من غير وجوب ووجوبا عند الحكماء اي النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض
عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت
المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود
شيء وجود شيء آخر قالوا الفعل الصادر عن الفاعل بلا واسطة يسمى بالمباشرة وبواسطة
هو التوليد كحركة اليد والمفتاح بتوسط حركة اليد فتكون توليدا والنتيجة تولدت
من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن
والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور
العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا بالعادة وللقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار
لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر

الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد
افعال الحيوانات الى انفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد
والدليل على بطلان التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع
وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه
مع حصول العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء
فرضت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن ثم حضر في ذهنه
العلمين في الزمن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري الفرع
الثاني زعم الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الزمن اعني الصغرى والكبرى
لا يكفي للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من امر
آخر وهو التفطن بكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج
الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما
اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهاتين المقدمتين
الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة
تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احد المفروضين
تحت الآخر اما ان يكون معلوما مغايرا لتينك المقدمتين وح يكون مقدمة اخرى لا بد
منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التئامها مع الاوليين كالكلام في كيفية التئام
الاوليين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا

للمقدمتين وح استحال ان يكون شرطا للانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وهنا لا مغايرة
فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين
فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك
في النتيجة وللقائل ان يقول نختار الاول وهو اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى
معلوم مغاير لنفس المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت به انه
مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى البيان
بينه وبين الاوليين بل لا بد له من دليل وان عنيت به كونه مقدمة اخرى انه مقدمة
نسبتها الى احدى المقدمتين كنسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى البيان
بينهما واندراج احدهما في الاخرى ثم واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو لم يعلم
بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا نعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم
ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى
امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله
بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه
وانما اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فيقول
المص لا شبهة انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة
العارضين لهما والا لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على
ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما لما تفاوتت الاشكال الاربعة في جلاء

في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الثالث المشهور
ان النظر الفاسد اي الذي يكون احدى جزئيه المادة او الصورة او كلاهما فاسدا اي
لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما
لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم وهو الحكم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه اي النظر
الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من
اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر مع حصول هذين الجهلين
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل والصحيح من قال بعدم اللزوم
ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة
المبطل يفيده الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر الصحيح في الدليل لو افاد
العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيده العلم فان جعلت مقابل شرط الافادة
اعتقاد حقية تلك المقدمات فنحن جوابنا عما قالوه بان يقال المحق اذا نظر في شبهة
المبطل انما لا يحصل له الجهل بتلك الشبهة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط
افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال المص والحق ان كان الفساد مقصورا على
المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم
النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون الناظر مستلزما
للنتيجة لما عرفت ان الفاسد الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك كالمثال
الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة



لم يلزم النتيجة لانتفاء مادة صلاحية الاستلزام اداه المستلزم ثم ملوا القياس على الوجه الى اخر

قال الثاني انه كاف في معرفة الله تع اقول المبحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله

ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه من ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن

وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية

فانهم يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم

يهدي الخلق الى معرفة الله تع ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم

عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تع الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا

بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة شيء اصلا بل

يؤمرون بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول على الوقوف

على الامور الالهية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشد الى وجوه الادلة

ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقل الكل كنسبة الشمس

الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت

الشمس تقوى الابصار بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذا عقول الناس

قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا

على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تع

بل لا بد من معلم يوقفهم الاول ان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء في

الالهية ولو كفى العقل في ذكر ما كان كذلك اي لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء في

ذكره واللازم باطل بالقرون فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم اخر غير العقل وهو الامام المعصوم

الثاني ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو

والنجوم بل لا بد من استاذ يهديه واذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك

بأجلها وهي معرفة الله تع وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء لو اتوا

بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم استمرار الخلاف والمراء واجيب

عن الثاني بانه لا نزاع في العسر فان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي الخ يتالف منها

الحج ويعلم الحج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل وانما النزاع في الامتناع

وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال الثالث في وجوبه اه اقول اعلم ان الناس قد اختلفوا

في وجوب معرفة الله تع فذهب الحشوية الذين قالوا الاتي نتلقى من الكتاب والسنة الى

ان معرفة الله تع غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب الجمهور

من المسلمين الى ان معرفة الله تع واجبة ثم افترقوا فرقتين فرقة قالوا طريق

معرفة الله تع انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب المتصوفة واصحاب

الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تع انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة

فالاشاعرة والمعتزلة اتفقا على ان معرفة الله تع واجبة والنظر طريقها وهو واجب

ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه

بالعقل والمرجع الى المتن فنقول النظر في معرفة الله تع واجب باتفاق اصحابنا والمعتزلة

اما عند اصحابنا فبالشرع لقوله تع قل انظروا ماذا في السموت والارض ونحوه كقوله تع

أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وأما عند المعتزلة فبالعقل لأن معرفة الله تعالى
واجبة عقلاً لأن نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر
المنعم واجب عقلاً لأن دفع الخوف عن النفس واجب عقلاً وبالشكر يندفع الخوف عن النفس
وشكر المنعم واجب عقلاً وشكر الله يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلاً
وهي لا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق أي الذي يجب في كل حال إلا به وكان
مقدوراً فهو واجب عقلاً واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة فإنها واجبة مقيدة
بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدوراً عن الواجب
الذي لا يتم إلا به ويكون ذكر الأمر ليس مقدوراً للمكلف فإن ما لا يتم الواجب إلا به
إذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق
واعترض على هذا الدليل بأن مبناه على حكم العقل بأن معرفة الله تعالى واجبة عقلاً فيبنى
الكلام في حكم العقل بطل [illegible] ومنع امتناع العرفان بغير النظر فإنه إذا أمكن العرفان
بغير النظر لم يجب النظر عقلاً وامتناع العرفان بغير النظر ثم وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز
أن يحصل معرفة الله تعالى بالإمام المعصوم كما هو رأي الإسماعيلية أو بالإلهام كما هو رأي
حكماء الهند أو بتصفية الباطن كما يقول أهل التصوف ومولفوه وأيضاً هذا الدليل مبني
على استحالة التكليف بالمحال والقائلون بالتكليف بالمحال لم [illegible] واعترض على دليل المعتزلة أيضاً
بأنه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لأنه لا يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة
بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة باطل لأنه يلزم التعذيب بترك

الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً الآية نفى الوجوب قبل البعثة بنفي لازم
الوجوب الذي هو التعذيب فنفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي
يستلزم الوجوب الشرعي فيرد قوله تعالى وما كنا معذبين على أنه ليس [illegible] الشرع قبل لو وجب
النظر بالشرع لزم إفحام الأنبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة أن المكلف لا ينظر
ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه إلا بالنظر لأن وجوب النظر بالشرع
فلا يعلم وجوب النظر إلا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق
النبي عليه السلام ودلالة المعجزة على صدقه متوقفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر
موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم الإفحام قلنا لو وجب النظر عقلاً لزم إفحام الأنبياء
أيضاً واللازم بطلان الملازمة أن وجوب النظر غير ضروري إذ هو متوقف على مقدمات
تتوقف على أنظار دقيقة فإن العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة
الله تعالى وعلى العلم بأن النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
وكل من المقدمات نظرية تحتاج إلى أنظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فوجوب النظر
نظري فللمكلف المخاطب أن يقول لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ولا أعلم وجوب النظر إلا بالنظر
فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم إفحام الأنبياء

قال الكتاب الأول في الممكنات وفيه ثلاثة أبواب أقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب
وجعل الكتاب الأول في الممكنات لأن الممكنات مبادئ للإلهيات والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بحالة
المبادي وذكر فيه ثلاثة أبواب لأنه لا يخلو إما أن يكون جوهراً أو عرضاً أو ما هو شامل لهما وهو الأمور

الكلية وقيل الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني
في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادي لمباحث الاعراض
والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود
والعدم الفصل الثالث في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم
المعلومات على راي الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا
المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج
وهو الموجود او لا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم فالمعلوم منحصر في القسمين ومنع
اصحابنا من تلك القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق بالاستقلال بحيث لا يكون تحققه تابعا
من غير ان لا يكون تحققه تابعا للغير فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اي تحققه
تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا نزاع في ان تحمل الاجناس والفصول
ليس بناء على المصطلح عند المنطقي لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال
ورسموا وحدوا الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة
احتراز عن الذات فان الذات ليست بحال وقوله غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات
الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات العدمية وقوله بموجود
احتراز عن الصفات التي تخبر موصوفها في نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل ان هذا الحد انما يستقيم على
مذهب اصحابنا اما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما يثبت للمعدوم في العدم

في العدم كالجوهرية لانها عندهم حاصلة للذات في حالتي الوجود والعدم فهي اذا صفة لغير موجود فيكون
هذا الحد فاسدا على رايهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط
فيجوز ان تكون قائمة بموجود ومعدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان
تحقق في نفسه اي تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه اي
لم يتقرر ولم يتميز في نفسه في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان
فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم
على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم
والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم
قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد
مثبتو الحال من المعتزلة قسما اخر وقال الكائن ان استقل بالكائنية اي لم
يكن كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن
بالكائنية اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الحال والحاصل ان
اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين معدوم وموجود
ولم يجعلوا قسيم الموجود الا قسما واحدا وهو المعدوم والمثبتون للحال
من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا
قسيم الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال
قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت

الوجود بديهي

المبحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور
بديهة وجزء المتصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما
اولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود
طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء مختص به
ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر واما على راي من يقول الوجود نفس مشترك بين الوجودات
فلانه مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة
الافراد فالوجود خارج عن وجودي فلا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له
واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزءا لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي
بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور وجودي الذي هو بديهي تصور وجودي
بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما
بديهة تصور الوجود بديهة الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا
واما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغاير لهما
المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فتصور
هذه الامور بديهية فنقول هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي يكون بديهيا
بجميع اجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا

بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود فيكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته
وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي
فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهته مطلقا
متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء فيجوز ان يكون
العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج في اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل
ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا
لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم
بالوجود بديهي فلم يحتج في اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه
بديهي مطلقا لم يفد لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه
ولا يمكن ان يقال ان العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم
ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد المص هذا الوجه بانه لقائل
ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته
فبداهة تصور الوجود باعتبار ما لا تقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود ولا
بداهة كل من الوجوه فيجوز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته
وسائر الوجوه غير بديهي وايضا لقائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي
اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور
طرفيه فيجوز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي

الوجه الثالث أن الوجود بديهي التصور لأنا نتصور الوجود فتصوره إما بالبداهة أو بالكسب
لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فتعين الأول وإنما قلنا إن الثاني ممتنع لأنه لو كان كسبيا لكان كسبه
إما بالحد أو بالرسم واللازم باطل لأن الوجود بسيط لأنه لو كان مركبا لكان له جزء فجزؤه إما موجود
أو معدوم وكل منهما محال أما الأول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به وإلا يلزم أن يكون
الشيء جزء نفسه وأما الثاني فلامتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه وإلا يلزم أن يكون
نقيض الشيء جزءا له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا حد ولا رسم
لأن الرسم إنما يمكن بما هو أعرف منه ولا شيء أعرف من الوجود وإن كان شيء أعرف من الوجود
فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض بأنه لا يلزم من امتناع
تعريف الشيء بداهته ولقائل أن يقول لا نسلم أن جزء الوجود إذا كان موجودا يلزم أن يكون
الوجود جزء نفسه إنما يلزم أن يكون الوجود جزءا من الموجود إن كان اعتبار الوجود
مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فإن الموجود ملحوظ فيه الوجود واعتبار الوجود
معه بالوصفية فلا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه لا يقال يلزم أن يكون ما فرضناه
جزءا للوجود موصوفا به وهو ممتنع لأنا نقول لا امتناع في كون جزء الشيء موصوفا
به واعتبر الناطق بالنسبة إلى الإنسان فإنه إذا قيل الناطق إنسان يكون قضية صادقة
لأن كلا من المتساويين يصدق على الآخر فإن الإنسان المحمول على الناطق لا يكون
تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له وكل محمول لازم
عارض والموضوع معروض له واعلم أن الحق أن تصور الوجود بديهي ولا شيء أعرف
من الوجود فإن كل ما يعلم فإنما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود
بديهي قضية بديهية فإن الحكم فيها لا يتوقف إلا على تصور الطرفين والبديهي لازم
بين التصور الوجود فلا يحتاج في إثباته لتصور الوجود إلى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين
لكنه قد يشكل على بعض الأذهان أن الحكم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي
لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم فإن الوهم يزاحم العقل في إدراك
المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج إلى تنبيه كما ذكر
لبيانه أي هو تنبيه لتنبيه النفس فتتصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الحكم
لا برهان وإن كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة فيه لا يجدي كثير نفع

الثاني في كونه مشتركا **أقول** لما فرغ من المبحث الأول في تصور الوجود شرع في المبحث
في كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين
من الحكماء وخالفهم الشيخ أبو الحسن الأشعري فإنه قال وجود كل شيء عين ماهيته
والاشتراك اللفظي لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب إليه الجمهور واحتج عليه بوجهين
الأول تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود
الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا أو عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله
وأما الملازمة فلأنه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات
بأن يكون تمام ماهيتها أو فصلا لها أو عرضيا وعلى التقديرين يلزم أن يكون من التردد
في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها

المختصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتياته المختصة وانتفاء خاصيته

فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا او عرضا التردد في وجوده وانه باطل لان

اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا او عرضا وجوهرا فانا اذا

تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا او عرضا الوجه الثاني

تقريره ان تقسيم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد

القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر

والعرض ويلزم من اشتراك الموجود اشتراك الوجود بينها قيل لا يجب ان يكون مورد

القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض الممكن اذ يصدق قولنا العالم اما

واجب واما ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض

غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم

الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير

حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد

القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بانهما

الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وبعد الاعتراض ليس بشيء

فانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي قال

والتنبيه بان مفهومه واحد اقول هذا دليل ثالث على ان مفهوم الوجود مشترك

بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة

المعدومة فلو لم نجد مقابله اعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود

وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما واللازم باطل بالضرورة فان

الحصر العقلي من اجلى البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم نجد مفهوم الوجود الذي

هو يقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود

بل بوجود آخر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب

بان كل ايجاب له سلب يقابله لكن السلوب مشاركة في مطلق السلب ضرورة

صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة

الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون

موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب

قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم

بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون

بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فعلم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه

تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان

قال الثالث في كونه زائدا اقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا

بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات

فان كونه زائدا متفرع على اشتراكه وذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات

من الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه

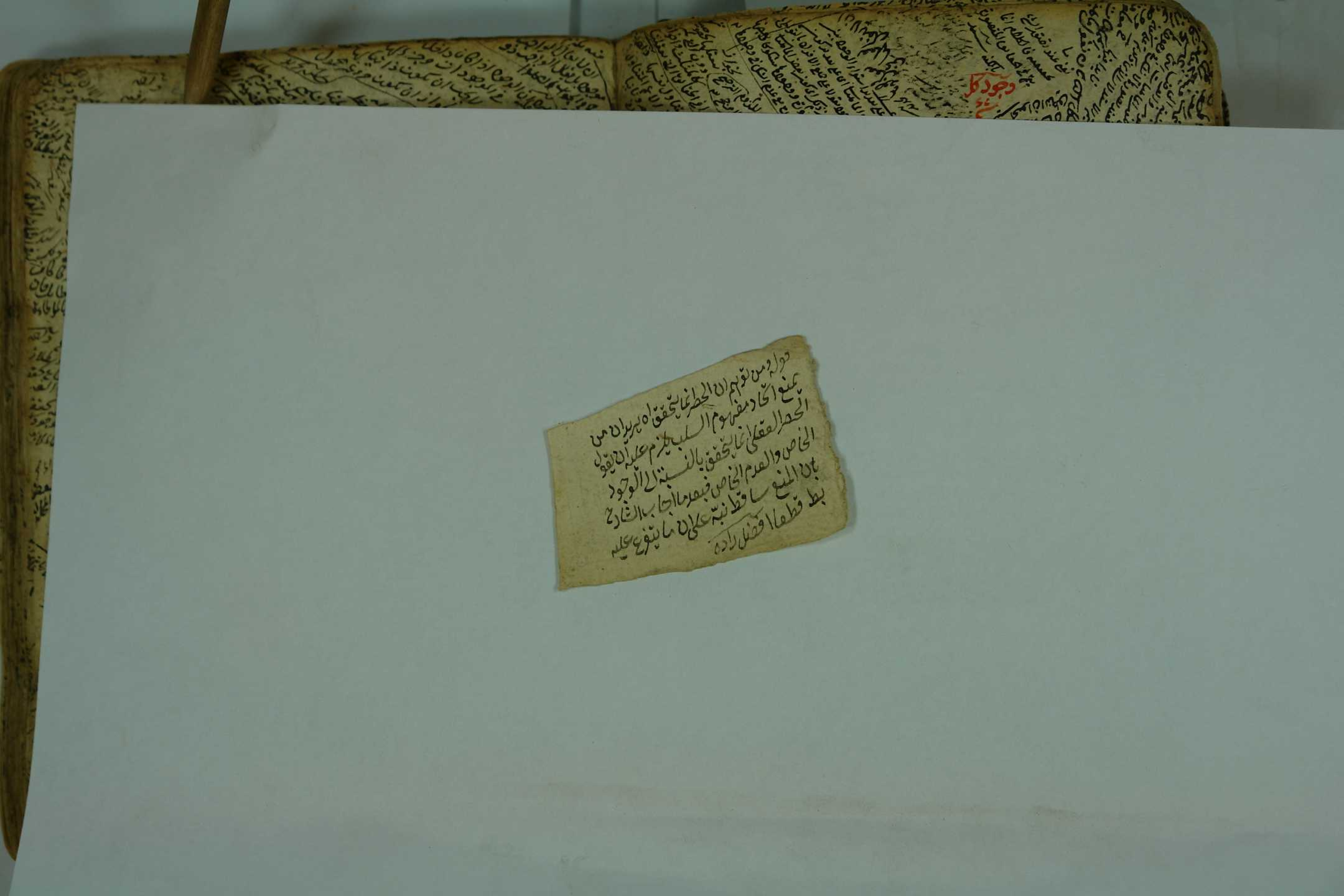




علا
ظاهر الكلام مشعر بان مراده فيه
مما يدفع بالجواب الاول وليس كذلك
بل الاول جواب عن المناقضة وهذا
عن النقض والعبارة المذكورة في تعريف
الشبهة المذكور غير صالحة لان تحمل على كل
منها ففي الحقيقة ليست لشبهة واحدة
بل اثنتين لها منشاء واحد هو عدم
نظره الى الطرف فجعلها كانها شبهة
واحدة واجاب بتبيين كل عن احتمال عاد

قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافاً للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته
ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اتفاقاً الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول نعرف
انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني جميعاً بعد القطع على وجودها
الخارجي والذهني البتة فلو لم يكن الوجود زائداً على ماهياتها لم نشك لكان اما نفسها
او داخلاً فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية
الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن تصور
الشيء الا بعد تصور ذاتياته موصوفاً به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني
عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقوماته عند تصوره فان قيل كيف يمكن
الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن
اجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذكر
الشيء بل يكون زائداً على ذكر الشيء فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء
ولهذا امكن ان ننكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز
ان يكون الماهيات التي لم نتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه
على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائداً الوجه الثاني
نعرف ان الحقايق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست بقابلة
للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلاً
فيها الوجه الثالث نعرف ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون

فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون
جزءاً من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءاً من الماهيات يلزم ان يكون الماهية ملتئمة
من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءاً من الماهيات
لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنساً فيكون الانواع المندرجة
تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال
واذا كان الفصول موجودة والغرض ان الوجود جنس للموجود لزم ان يكون
الفصول مركبة من الفصول والاجناس فيكون لكل فصل فصل وهكذا الى غير النهاية فيلزم
ان يكون الفصول الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان
اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات
لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ضرورة امتناع تحقق
الامور الغير المتناهية المرتبة في الوجود معاً فان قيل ان اراد انكم جزئياً وهو ان يكون
الوجود زائداً في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كلياً وهو ان يكون الوجود زائداً
في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئياً وهو ان يكون الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات
ويجوز ان يكون زائداً في البعض وعيناً في البعض او جزءاً في البعض فلا يلزم مما
ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود
في العروض والعينية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع
وان اقتضى ان يكون عيناً او جزءاً فكذلك فان قيل لا نم وجوب الاستواء فيها فانما يلزم ذلك لو كان



قوله ومن توهم ان الحصر انما يتحقق اه يريد ان من
يمنع اتحاد مفهوم السلب يلزم عليه ان يقول
الحصر العقلي انما يتحقق بالنسبة الى الوجود
الخاص والعدم الخاص فبعد ما اجاب الشارح
بان المنع ساقط نبه على ان ما يتوهم عليه
بط قطعا افضل زاده

الوجود من المفهومات المتواطئة وهو عام لا مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون
زايدا في الجميع وهو المط وبهذا اندفع ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات
يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا
الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو الوجود
قال اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زايد على الماهية بانه لو زاد الوجود
على الماهية لقام بالمعدوم واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زايدا على الماهية
يكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم
فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لا نسلم بان الوجود اذا كان زايدا
على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان تكون موجودة
او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع
قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه
لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان
الماهية من حيث هي هي ليست نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان الماهية
من حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا
كان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة
ولا امتناع قيام الوجود بها قال واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل

في الوجود زايد ام لا

اذا تصور الماهية لم يجد ما ينفك الوجود ولا مشتملة على الوجود بل وجد الوجود
غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ثم يحل الوجود في الماهية
كالبياض في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها اذ الماهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زايدا الا في العقل قال واما في الواجب فالوجود
الاول انه لو تجرد لتجرد لمقتضى اه اقول لما فرغ من بيان كون الوجود زايدا في الممكنات
شرع في الاحتجاج على ان الوجود زايد في الواجب وذكر فيه ثلثة وجوه الاول تقريره
انه لو لم يكن الوجود في الواجب زايدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد
لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زايدا عليه فيلزم
ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد عن الماهية اي الوجود الذي لا يكون عارضا
ثم لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن
تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود
والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافي في لوازم الوجود
من حيث هو هو فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان
اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا الوجه بهذا
الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي
اللاتجرد او لا يقتضي التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني

بعينه اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة
غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب ممكنا لكان اولى قبل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو الوجود
واما التجرد الذي هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب للعروض اجاب المحشي عنه بانا لا نسلم
من وجهين احدهما انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض
غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم
الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض الوجود للماهية انما هو
الواجب فيكون الوجود ببعض طبيعته النوعية حتى يلزم تساوي افراده الغير في ملزوماته من التجرد
واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك
لا يلزم تساوي افراده في ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها بالماهية واعتبر
النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور
غير الشمس لا يقتضي ابصاره اجاب المحشي بانا لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود
مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك
فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك
اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركب
الوجود الذي هو الواجب او المباينة الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب ووجود
الممكنات واللازم بطرفيه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من

حصول افراد من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في الحقيقة
فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين ذاتي مشترك اولا والاول يلزمه التركيب في الوجود
الذي هو الواجب والثاني يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه
قد بان فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين
لما تبين ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع
المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين في تمام
الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وايضا الواقع على
اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية
وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالموجودات ان
تباينت او تجانست باعتبار امر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود
الواجب ووجود الممكنات لم يكن الموجودات التي هي الوجودات متجانسة باعتبار الوجود
بل التجانس باعتبار امر غير الوجود لزم المحالان المذكوران وهما تنافي اللوازم
على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت الموجودات اي
وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل واحد من الموجودين مباينا للغير بالذات
مخالفا في الحقيقة ومشاركا للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك
فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة الوجود المطلق الذي هو وصف
مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده

بان التشكيك هو كلي واقع على افراده لا على السواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر
مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها
كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوصف آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات الخ
عوارض الماهيات مختلفة بنفس الاختلاف فانه يقع على وجود العلة
ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية
وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود
مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة
الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والا لزم التركيب والمباينة الكلية
بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك
في العارض فيجوز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا
بالكلية للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق
الذي هو عارض للكل لافراده واما قوله وان تباينت الموصوفات كان كل منهما مخالفا
لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف
لما قيل اولا فباطل اما انه مناف لما قيل اولا فلان ما قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك
المساواة في تمام الحقيقة فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين الموصوفات
بالكلية على تقدير التشكيك مناف له واما انه باطل فلان المدعى ان وجود الخاص زائد

زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة
بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة
في الموصوفات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب الوجود الخاص للممكنات وهذا
لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه
الثالث لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده
اي من حيث هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ
الممكنات هو الواجب هو الوجود المجرد وليس التقييد الذي هو مدخل في التأثير
والا لكان السلب جزءا من مبدأ الممكنات وهو ممتنع واما بطلان اللازم
فلانه لو كان مبدأ الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدئية
لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو وهو ممتنع فيه بانا لا نسلم ان مبدأ
الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانما يلزم ذلك ان
لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرط تأثير المبدأ لا
جزءه ويجوز ان يكون السلب شرط تأثير المؤثر اجاب المص بانه يجب ان يكون كل
وجود سببا لما لا يتخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول
مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود
الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب
ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا الوجه



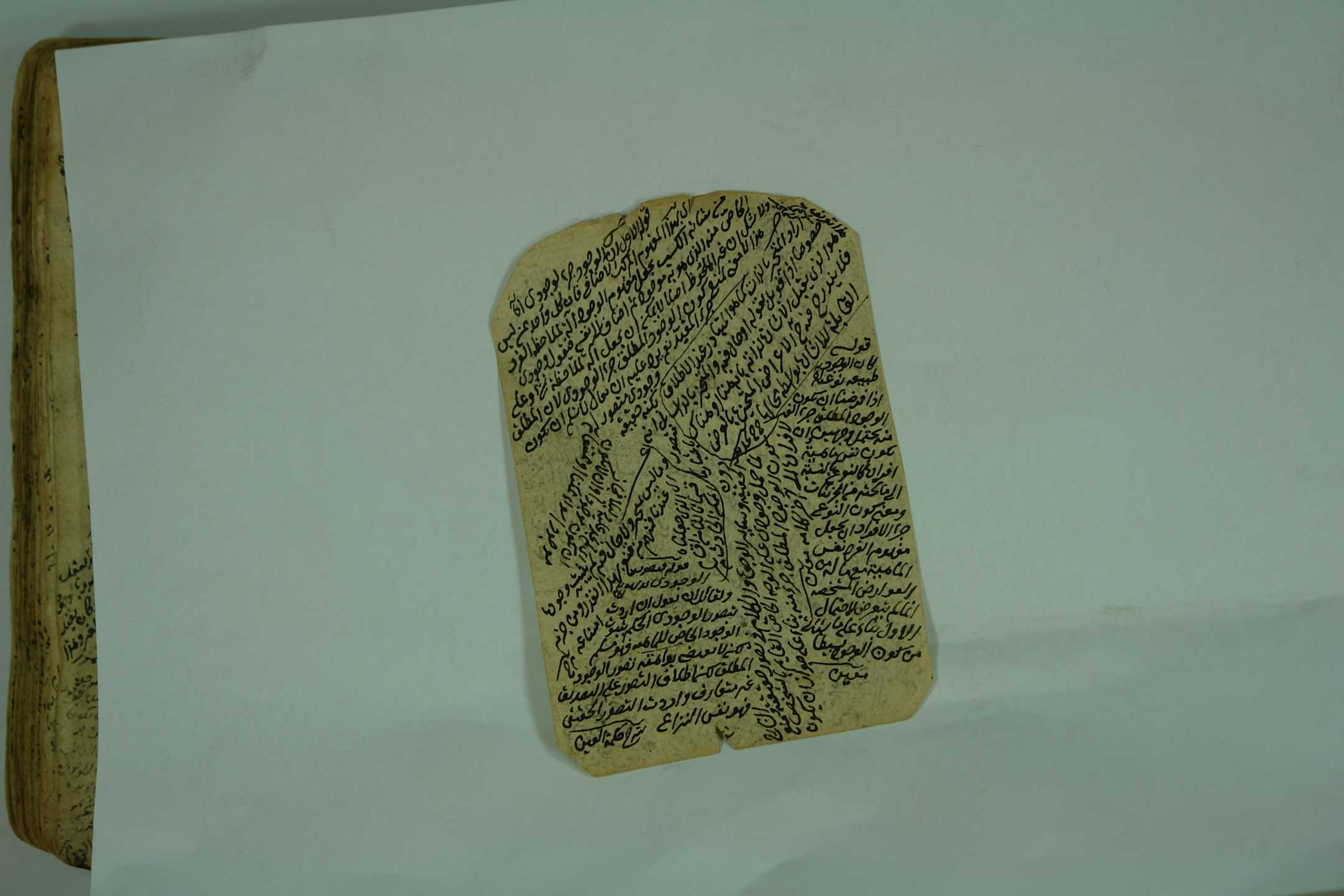
الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم
بالبداهة وذاته غير معلومة فوجوده غير ذاته وهو اما ان يكون الوجود
داخلا في ذاته فيلزم التركيب وخارجا عن ذاته فيكون زايدا ولقائل
ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض
للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي
هو عارض بداهة الوجود الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود
الخاص زايدا قال اصح الحكماء بان وجوده هو لوزاد اه اقول احتج الحكماء
على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان
الوصف العارض يحتاج الى موصوفه الموصوف فيكون وجوده ممكنا
لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى السبب اما مقارن وهو
الذات او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في
ذلك كالكلام في الاول فيلزم التس واما مباين فيحتاج واجب الوجود
في وجوده الى غيره فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود
الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا
لم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية
الممكنات علة قابلة لوجوده انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم
التس وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود

قال فرع اتصاف الشيء اه اقول لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون
الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة اخص منه والعام
كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل منع المثبتة
فرعا لكون وجود الواجب زايدا فنقول ماهية الشيء قد تكون سببا
لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد تكون صفة لها سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية سببا للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة
ككون المتعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل
صفة اخرى قايمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا
فقيام الصفة به يلزم الدور فتعين ان يكون الوجود لو كان زايدا على ماهية
الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف
ولا المباين ولقايل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان تكون علة للوجود
والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو
علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي
ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا
لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي
المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا لانسد باب اثبات الصانع
واما القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا يلزم ان يكون للقابل وجود



والصورة جوهر مع كونها حالّة
في محل والمحل اعم من المادة والموضوع
لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم
من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع اخص
والمادة متباينان يندرجان تحت المحل اندراج الاخص تحت الاعم
وكذا العرض والصورة متباينان يندرجان تحت الحال

قوله يقوم ما حل فيه اي يحتاج اليه
في البقاء بمنزلة الدعامة للسقف والهيولى
عندهم تحتاج الى الصورة في البقاء بمنزلة الدعامة للسقف
فانها اذا زالت عن الهيولى ولا تحل فيها اخرى مقامها انعدمت
على جزء اما ماهية ... المعموم يطلق تارة
الى الانسان ...



ثابت عنده في الاعيان ويعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال
والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار
الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون الماهية منفكة عن الوجود
في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني
بل بان العقل من شانه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي
فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود
عند وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا
للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود قال الرابع في ان المعدوم اه اقول
المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشيء لا خلاف في ان المنفي اي الممتنع لذاته
ليس بشيء في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على
معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية
لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو
الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم
من منع كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا
وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن
شيء متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب ساير المعتزلة واحتج المص

على ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا
للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت
في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المط وان كان المعدوم اعم
مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين
العام والخاص وان لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي
فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص و
كل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف وفيه نظر فان المعدوم
لو كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا
كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية ح واجيب
عنه بانه لو لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم
الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد المعدوم
الممكن وعلى جميع افراد المنفي من غير عكس وصدق العام المطلق على جميع افراد
الخاص ولو لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا وللقائل
ان يقول المعدوم لو كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا
بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت
وهو المنفي فان قيل لو لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين
العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه

اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق
بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي
على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع
في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبداهة ان المعدوم لا ثبوت له
في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه البرهان لا يمكن
بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم شيء قد
اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا
انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف
الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن
عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال عندهم غير مقدور واما
الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تحقق في الخارج
لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون
ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة
فيه تاثير وعلى تقدير قوله التسلسل في الامور الثابتة لا يكون الا اتصاف من الامور
الموجودة في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وهو محال واذا لم يكن موجودا
في الخارج لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم شيئا في
الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم
الممكن شيء في الخارج فيكون الزمهم ذلك ابدا بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن
شيء **قال** احتجت المعتزلة على آه **اقول** احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين
احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز
فلثلثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو
معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة
التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس ومن موضعها الثاني ان المعدوم مقدور فان
الحركة يمنة ويسرة مقدورة وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال
الحركة يمنة ويسرة مقدور لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا ولولا
الامتياز حاصل قبل دخولهما من الاشياء في الوجود فلولا تميز بعض المعدومات
بعضها عن البعض لاستحال ان يقال انه صح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم
مراد فان الواحد منا قد يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره شيئا كلقاء العدو
وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود
لاستحال ان يكون احدهما مرادا والآخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز
واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف
فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف للممتنع المنفي فلو
كان للامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت



الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع
ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين لا بد ان يكون ثابتا
ولو كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان
المعدوم الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج
المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت
والمركبات التي تخالف عن اجتماع الاجزاء وتمامها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج
وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم
وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور
ثابتة في الخارج والجواب عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان يقال ان
اريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء
متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا يلزم ان يكون الخيالات والممتنعات والمركبات
ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى
ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا واحدا لا يقتضي تميزه في الخارج وعن
الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية
فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه قال الخامس في الحال
اقول المبحث الخامس في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم ليس بثابت في الخارج
شرع في نفي الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوت الحال القاضي

ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا الواسطة بين المعدوم
والموجود وسموها بالحال لنا ان بداهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه
فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة
بين القسمين اللهم الا ان يفسر المعدوم والموجود بغير ما ذكر فحينئذ يثبت الواسطة
ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك
بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك غير الوجود ليس
بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا للغير في الوجود لان الوجود وصف مشترك
بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات بوجه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود
التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته فيلزم التسلسل وليس بمعدوم
لان العدم مناف للوجود والشيء لا يتصف بمنافيه فيكون لا موجودا ولا معدوما
وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا
الثاني ان السوادية يشارك البياضية في اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه
في الفصل المختص به وهو الذي عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس و
السوادية التي هي الفصل المختص به يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقم احدهما بالآخر
لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر فامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة ولو كان احدهما
قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما لزم تركب

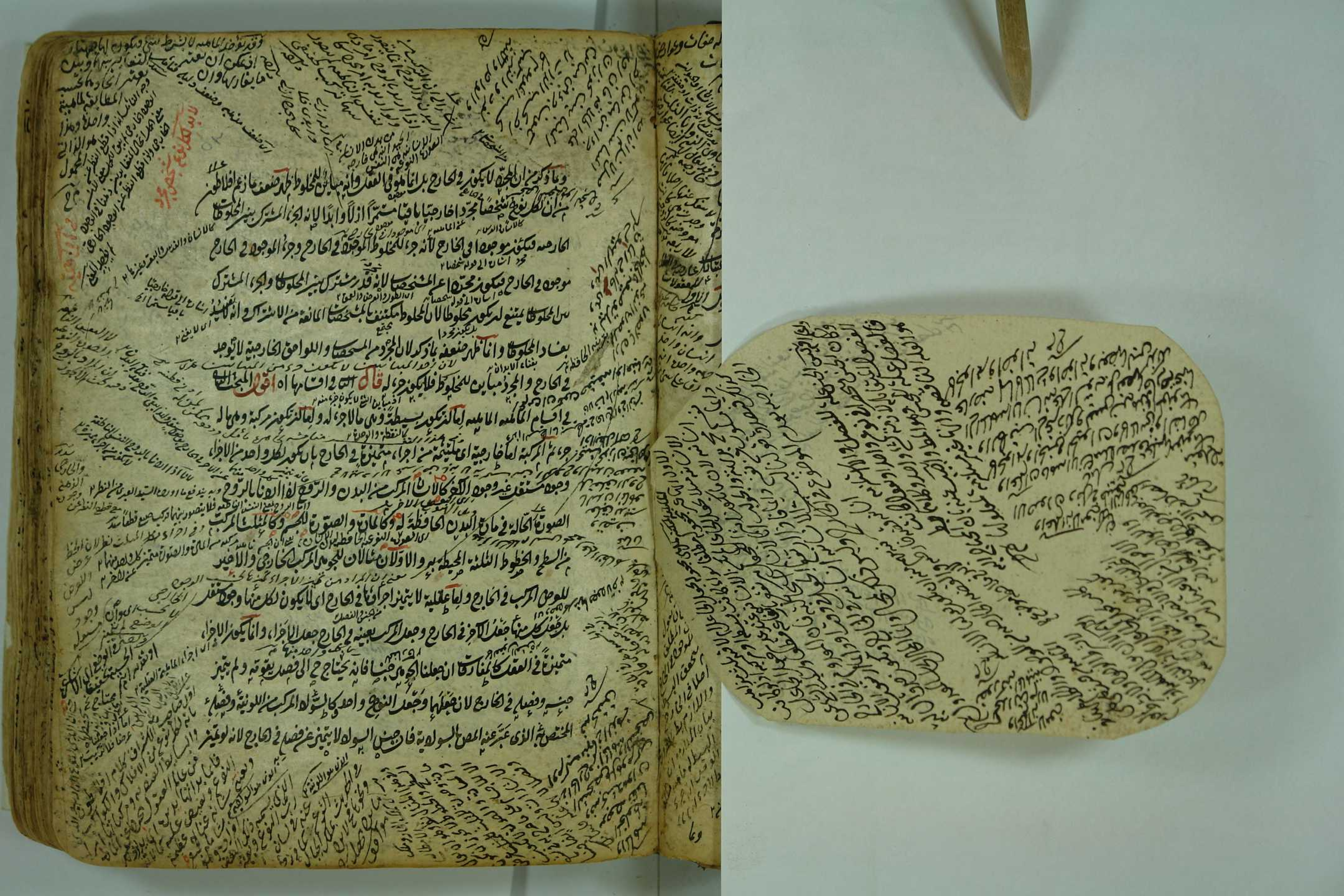
الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود و
قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات في الوجود مخالفا لها في خصوصياتها
فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا يميز الوجود عن سائر الموجودات
بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء له الوجود
وفي كل الشيء اما نفس الوجود او غيره وكلاهما ممتنع اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان
ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود
عين ... الجواب ان الوجود لا يحمل عليه حمل القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا
او معدوما لامتناع انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه لانه لا يصح ان يقال السواد اما
اسود او ابيض والفرس اما مفروس او ليس بمفروس ولئن سلم ان الوجود يقبل تلك القسمة
فنختار ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا والجواب
عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف
على قيام الاخرى به ولا يلزم انه لو لم يقم احدهما بالاخرى لاستغنى كل منهما عن الاخرى فانه لما
لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احدهما
محتاجة الى الاخرى فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي
قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع
او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج
فلا يكونان قائمتين بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجودة في الخارج

بوجود

بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان
التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج
والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج ولقائل ان يقول
المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج لو كان الجنس والفصل ماخوذين
من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية
فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله لان ماهية العقل
مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر
بسيط لا يقال مطابقة لاحديهما ينافي مطابقة للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما
مطابقة له بانفراده لان المجموع مطابق له فلا قال الفصل الثالث في الماهية اقول
لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث
الاول في نفس الماهية الثاني في اقسامها الثالث في التعين المبحث الاول في نفس الماهية وبيان
مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو
انما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد ما هو فما به يجاب عن هذا السؤال
انما هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل
مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود و
الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث
هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان او الحيوان نوع



له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس وغير ذلك وكذا الحال
في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شيء فرض ذهنا كان او كليا نوعا او جنسا
او غيره حقيقة وكل الشيء بتلك الحقيقة ذلك الشيء وهي مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة
كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات
لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص
الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص
اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد من الاعتبارات في مفهومه لما صدق
الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الكثير فالماهية
شيء ومع واحد من الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد من الاعتبارات عليها الا بنضم زايد ولما
كونها ماهية فهذا معنى قولهم ان الانسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة
الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيء او لا بل يلتفت الى مفهومه المخصوص
من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط وان اخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا
والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط التعري عن المشخصات
واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي يقتضي
العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد
تجريده من اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان تباين الاخص مندرجين تحت الاعم وهو المطلق



وما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون
من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات
الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج فيكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك
بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد
بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد
في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له **قال** الثالث في اقسامها اه **اقول** المبحث الثالث
في اقسام الماهية الماهية اما التي تكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما التي تكون مركبة وهي ما له
جزء ثم المركبة اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء
وجود مستقل غير وجود الكل كالانسان المركب من البدن والروح لو اردنا بالروح
الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب
من السطح والخطوط الثلثة المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجي والاخير
للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود مستقل
بل جعل كل منها جعل الاخر في الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء وانما يكون الاجزاء
متميزة في العقل كما لو فرضنا ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه ولم يتميز
جنسه وفصله في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد كالسواد المركب من اللونية وفصله
المختص الذي عبر عنه المص بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز

وجود جنس وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا

بالسواد احساسا بمحسوسين ومو بط بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد

فيلزم ان يكون لصدقها داخلا في طبيعة الآخر وهو محال ولئن لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما

ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدث هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة

لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي السواد المحسوس

ولا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر لانا لا نسلم انه ان حدث هيئة محسوسة

يلزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل

وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة

فلا تكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق

ان الجنس والفصل لا يتميز كل في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم

ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة

ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا

له في وجوده وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغايرهما في

الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا

مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون

هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب

بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل

الموجود الخارجي والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي بعد ان

فان قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس محمول في الخارج هو الجنس

مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده

الخارجي انما هو في العقل والاجزاء اما ان تكون متداخلة او متباينة ولا يكون لا اجزاء

الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس

والفصول والثاني متباينة متماثلة كوحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى و

الصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن والبلغم من السواد والبياض وايضا الاجزاء

اما ان تكون وجودية او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية بل برمتها

فلا تخلو اما ان تكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجة بان تكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية

فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة و وحدات العشرة وان كان كلها

اضافية فكاجزاء الاقرب في الابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى و

ان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك

وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدأ

لغيره وعدمي وهو كونه لا مبدأ له **قال** فروع الاول **اقول** رتب الفصل على مباحث اقسام

الماهية فروعا ثلثة الاول للبسيط والثاني للمركب من الاجزاء المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء

المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى السبب

فتكون ممكنة لان المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة



فلا يعرض البسائط لان الاضافة تقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسايط
اجاب المص بانا لا نم ان البسايط لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة
قلنا مسلم قوله فلا تعرض للبسايط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة تقتضي
الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسايط قلنا ان اراد ان البسايط
لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية
بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسايط بالنسبة الى وجودها
فهو مقتض للاثنينية بهذا الاعتبار لا التركيب في ذات البسايط وان اراد ان
البسايط لا اثنينية فيها اصلا فهو ممنوع فان البسايط لها اثنينية باعتبار الوجود
والماهية قال الثالث المركب ان قام بنفسه اه اقول الفرع الثالث المركب ان قام بنفسه
اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به استقل احد اجزائه اي تكون قائما بنفسه
لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب
من الهيولى والصورة فان الجسم قام بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل
احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان
الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه
عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي
قام المركب به واجزاؤه الاخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض
وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة

بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم قال الرابع قيل يجب اه اقول
الفرع الرابع قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن
الفصل علة لوجود الجنس فلا يخ اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان
الجنس علة للفصل فيلزم من العكس الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون
الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل
عن الآخر فيمتنع ان تتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اراد تم بالعلة ما
يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان تكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية
الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل فلا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول
وان اراد تم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية
احدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز ان لا تكون احدهما علة تامة
للآخر ويكون علة ناقصة له بان يكون [illegible]
علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس
في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد حسب
هو هو محتاج الى ان يضاف اليه الزمن معنى زايدا ليتحصل ويتعين به و
يكون هو احد تلك الاشياء فهذا الزايد هو الفصل وعلى هذا المعنى لا يمكن
منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لان الفصل
في الخارج بعينه الجنس فلا يمكن علية [illegible] فيمتنع ان يكون

هو بعينه الفصل **قال** الثالث في التعين اه **اقول** المبحث الثالث في التعين الماهية

من حيث هي لا تابى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والشخص يابى الشركة

اي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذن لابد في الشخص من امر زائد وهو التشخص

اي التعين فالتشخص وهو ما به منع تصور الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه

زائد على الماهية قال المص ويدل على وجود التشخص في الخارج امران الاول ان

التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج

وفيه نظر لانه ان اريد بالشخص معروض التشخص فلا نم ان التشخص جزء له بل

التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان

اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نم ان الشخص بهذا المعنى موجود

في الخارج ~~فان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج~~ فالشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية

الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما لتعين آخر او عدما للاتعين

او عدما لغيرهما والكل باطل لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا و

العدم المضاف منحصر في الثلثة والثالث بط والا يلزم من وجوده نفي التعين

ولم يتحقق غير يلزم من وجوده نفي التعين لان كل شيء يفرض وجوده يستلزم

التعين والمستلزم للشيء يمتنع ان يكون وجوده مستلزما لارتفاعه والثاني وهو

ان يكون التعين عدما للاتعين بمعنى التعين وجوديا لان اللاتعين عدمي

وعدم العدمي وجودي والاول وهو ان يكون التعين عدما لتعين آخر يقتضي

ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الآخر مماثل له اذ التعين جنسه

واحد مشترك بين التعينات مختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان

بنوعيهين قال المص ولقائل ان يمنع التماثل لانه لو تماثلت التعينات لاستلزم تعين

الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه ح يكون التعين كليا وضم الكلي الى

الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل الملتحي

الفاضل المتوطن في البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا لابد اشتراك التعينات في

التعين المسمى اشتراك الجنس في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا نم انه

التعين لو كان عدميا يكون عدما لشيء آخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون

عدما لشيء آخر وايضا لا نم ان التشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالعدول

لا يلزم ان يكون معدوما واعتبر باللامعدوم وعلى تقدير اللاتعين عدميا لا يلزم لئن

يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي والاجتماع ايضا كذلك **قال**

وانكر المتكلمون آه **اقول** انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية

المتعين لوجوه ثلثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لشاركت افراده

التعين في التعين لانه لو كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون للتعين

ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايز التعينات التي هي افراد التعين بتعين

آخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين

فيكون للتعين تعين آه والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التس

واجيب بان تعين كل متعين بماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعا
منحصر في شخص المتعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية
المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه واجناسه كالكم والكيف والاضافة
فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا ولذا كانت التعينات متخالفة بالذات
لم يكن تمايز بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثاني لو
[illegible] زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين الشخص
بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حقيقة هذا الشخص من ماهية غير
غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون
غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا
التعين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف
على الاختصاص فيلزم الدور وتوقف هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص
الاجناس لانه ح يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك
الحصة عن ساير الحصص وتميز تلك الحصة عن ساير الحصص موقوف على اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة
لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا فهذا النقض اجمالي
لهذا الدليل واجيب ايضا عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص
هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص

فلا يلزم

فلا يلزم الدور والوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زايدا على ماهية المتعين
فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذي
هو التعين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية لما ان يقتضي تعينا آخر فينتقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يقتضي وجود الماهية تعينا آخر فيلزم وجود الماهية بدون
تعين زايد عليها وهو المط واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها
فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل او وجود
الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية بعد وجود الماهية
ولعله اذا كان معه فلا قوله فرغ قال الحكماء آه اقول فرغ عن كون التعين وجوديا
زايدا على الماهية لما فرغ من بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير
الى مابه التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في
شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص آخر و
الا لامكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية لو اقتضت لذاتها التشخص
يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في الشخص لكان لها تشخص آخر
وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصات متخالفة فيلزم المخالفة بين لوازم
الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة قوله والا اي وان لم يقتض الماهية لذاتها
التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص حولها او باعراض تكتنف بها فذكر لانه
لو لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلابد من مانع يستند التشخص اليها فذلك



لانه لو لم يتشخص الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة
لا يجوز ان تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء وغير المباين
اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون
الحال علة لتشخصه فيتعين الثاني فيتعلق تشخصها بتشخص هيولاها واعراض تكتنف
بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وهي تجدد بتعدد الخاص
الماهية بتعدد الهيولى فان قيل يجوز ان يكون السبب لا هو محل التشخص ولا حالا في
التشخص ولا محلا له اجيب بان الحال في محل التشخص محتاج الى المحل فيستند
التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا يتعلق تشخصها بتشخص هيولاها
واعراض تكتنف بها لانه حل على التشخص الحال والمحل جميعا فيتوقف عليه تشخص
الهيولى وعوارضها ان تعلق بحقايقها لم يتعدد الهيولى وعوارضها فلم يتعدد الخاص
الماهية التي تعلق تشخصها بهيولاها واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم يتعلق
تشخص الهيولى وعوارضها بحقايقها تعلق تشخص الهيولى وعوارضها بهيولى اخرى
وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته
يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشيء الذي يقبل
التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى
فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص الخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار
فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها قال الفصل

الرابع

في الوجوب

الرابع في الوجوب آه اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب
والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها امور عقلية
الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث
المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود
لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا
لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان
قوله والا اي وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى
الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى
الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود اي الموجود في الوجوب والامكان فاذا
انتفى احدهما تحقق الآخر فاذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود
الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن لما انه امكن الواجب فلان
الوجوب لو كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب
الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب
صفة للواجب فلا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها
محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا
فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب
اجيب بان الصفة لو كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك

الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون
من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه
انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من
حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا
غير صحيح لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء
من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قلت لو كان من هذه
الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن
ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانها اجيب بانا لا نم انه لو
كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن
علة الوجوب هي الذات التي تمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات
التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال
علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها
على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر وتقدم
الوجوب على نفسه وكلاهما مح وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز
انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود الى الامكان
بالوجوب تقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة الممكن ولو كانت
الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب

بالوجوب

بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان
الامكان ويلزم التس فالاولى ان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن ولو
كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه لا يكون غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم
امكان الذات ولو كان الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم
ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم التسلسل وتقدم الوجوب على نفسه وهما مح الثاني ان الوجوب
اقتضاء الوجود الذات اي استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود
بحسب الذات اي لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن متقدمان
بالذات على وجود الواجب وعلى وجود الممكن اي اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم
على وجود الواجب لان استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود
الذي هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود
محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمتقدم على المتقدم
متقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو مح قيل
الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدمي لصدقه على المعدوم
فيكون الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمي وجوديين اجاب المص بانه
نقيض ما يكون عدما للمعدوم فان يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية وقد
عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات عقلية ولنا ان القدم والحدوث اعتباريان

عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان ولما كان القدم قديما والحدوث حادثا ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل **قال** الثاني في احكام الوجوب لذاته **اقول** المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير وبين اللازمين اي الغناء والاحتياج منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا كان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل

فجاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لانا نقول لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط وهو محال لان مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل لعيينة واجب الوجود يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولما لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل فاني فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول لان العقل لا يحتاج في تعقله الى الجزء الى تمييز بقوماته لانه لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا اجزاء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من كلتيهما فيستحيل تركبه في العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون صفة له فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب في سببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل وتقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين

الشيئين مستند اليهما فيما فرعنهما فيزيد على الذات ثبوتيا في الذهن المذكور وهو كون
الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته نسبة ثبوتية في كونه ثبوتيا اى موجودا في الخارج
لان السبب الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين
اى لا يكون في الوجود واجبا الوجود لذاتهما وسيأتي هذا في الالهيات قوله فالواجب لذاته اذا
اتصف بصفات جواب دخل تقريره الا ظهر انه لو الواجب لذاته لا يكون مشتركا في
بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات
زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو ينافي الوجوب
ان الواجب لذاته اذا اتصف بصفات فالوجوب فالوجوب الذاتي للذات فقط دون الصفات
والصفات واجبة لا لذاتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات
قال الثالث في احكام الامكان الخ اقول المبحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ
من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان فذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان
هو المحوج الممكن الى السبب لان الامكان كان اذا تساوى طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته
على السوآء امتنع وجوده الا لمرجح فيحتاج الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده
على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى برهان لان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة
انه محتاج الى مرجح قوله والفرق بين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه الا لغا بائنة
الى جواب عن تقرير الاعتراض انا اعنا منع القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى خفية بالنسبة الى الثانية والتفاوت

بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره
المصنف ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف
ببعض البديهيات والاستيناس به يستدعي زيادة جلاء وعدمه قد يستدعي خفاء والاولى ان
يقال ان البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء
التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق البديهي قد يتوقف
على تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر
من اربعة فان التصديق البديهي قد يتوقف الوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية
واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح لما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول
لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة ولو كانت
ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وننقل الكلام الى حاجة الحاجة وتسلسل
الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي تسند الحاجة اليه اى
متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود
الاثر الذي هو الممكن وهو محال فلما ان الحاجة لو كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر
لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اى يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة
للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن فرع من ثبوت الحاجة في نفسها
وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى
مؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى المؤثر لم يكن الموصوف

محتاجا اليه وللتزلحاجة لذا الممتنع عدمه لم تكن لها علة فلا يكون الامكان علة
للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى موثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى موثر
لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست بثبوتية لانها لو وجدت
لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها
ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا امكنت
المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى وينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الثالث
لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا
للحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في
وجوده للعدم لعطفه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا للعدم لعطفه الى مرجح لكن
العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر والجواب عن الثلثة الاول وهي الوجوه الدالة على
ان الحاجة والمؤثرية ليستا بثبوتيتين اثنان منها على ان الحاجة ليست بثبوتية وواحد على
ان المؤثرية ليست بثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا
بان العدم ليس لهما ثبوتا ثابتا لكن لا يكون الكل معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية
امر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار حالة ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود
وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف
بالحاجة حال الممكن في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن
فانه تعقل كون الشيء متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ينفت لهم في العقل هو الحاجة

وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فانه تعقل ذلك بعنوان ثبوت لهما
في العقل هو المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية لذا انظر العقل بهما الى حال الممكن
والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن ومؤثرية للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير
ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولذا نظر العقل
اليها لا بان ينظر بهما في حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار فانهما يكونان معقولين ممكنين
فتكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل
بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان
المراد بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح
الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل ان يقول ان اريد
بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اريد به ان وجود
الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اريد غيره فليبين حتى
نتصوره ولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب انه اريد بحال وجود الاثر
زمان وجوده فنختار ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل
وانما يلزم تحصيل الحاصل لو كان تاثيره فيه بعد وجوده ولعله في حال وجوده فلا
فانه لا يمتنع تاثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون من
الصفة اي يكون تاثيرها في زمان وجود المعلول وان اريد به حال وجود الاثر مقارنة وجود
الاثر لوجود المؤثر بالذات اي معيتها بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول ممتنع ان يكون مع



وجود العلة بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا
يتأخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر فيما يؤثر في الاثر لا من حيث
هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر في الاثر حال
حدوث الاثر فانه ليس بحال الوجود ولا بحال العدم فان قلت فعلى هذا ايضا تثبت الواسطة
بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية
المعدومة ولئن سلمت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية
من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او
معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قلت اذا كانت الماهية لا تخلو عن احدهما فتأثير المؤثر
لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين
لا في الماهية الموجودة او المعدومة ولعل بعينها فيلزم المحذور بطلب بان التأثير
وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في
الماهية الموجودة او المعدومة ولعل بعينها عن الاعتراضات الثلث بنقض اجمالي
ومنها ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل
التشكيك وللمعترض ان يقول لا نسلم ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج
الى شيء بديهي فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت
في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم

ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول تحتاج الى بيان غلطه حتى
يتبين انه مغالطة غير مفيد لثبوت النقيض ولعل عن الخامس ومنها الاعتراض الرابع
بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن
يستدعي مرجحا فاذا لم يتحقق رجحان لم يستدعي مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم
انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر
فيه على ما سبق من التفسير ومنها ان المعنى بالتأثير استتباع المؤثر الاثر اي كون المؤثر مؤثرا
في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر
عدم الاثر اي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود
الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل الوجود
من ان التحقيق لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العدم وهو غير مسلم لما اولا فلانه لم يذكر في
في ذلك الموضع تفسير التأثير واما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله ان التحقيق لكونه عدميا
يحتاج الى عدم علة العدم وهو لانه حينئذ يقال تأثير عدم علة وجود في عدم الممكن لقائل عدم
الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج ان يفسر التأثير
بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفسير هو لان المراد من التأثير لان وجود المؤثر
يستتبع وجود الاثر لا لان عدم المؤثر يستتبع عدم لصيانة المركة ان التأثير في جانب
الوجود هو لان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التأثير في جانب العدم هو
ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ لان عدم الممكن ان لم يتصف بالاطلاق فلا اشكال





وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا
صار الطرف الآخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية الطرف
الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكفي الاولوية لذاته ضرورة توقفها على
عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرء الطرف الآخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب وهو اشد استحالة واقبح عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاولى واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان
الى الوجوب قال الثالث الممكن ... اقول الحكم الثالث الامكان الممكن ما لم يتعين صدوره
عن مؤثره اي ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق
وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي على امكانه فلا وجه لامتناعه واذا
كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا تسلسل لانه محال
فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب
اولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال
وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب فهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه
بعد الوجود فالوجوبان اي اللاحق والسابق عرضا للممكن لا انه ذاتيا له ولا باعتبار
وجود سببه والثاني باعتبار وجوده قال الرابع الممكن ... اقول الحكم الرابع الممكن
بقاؤه محتاج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان
بحالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا وانما قلنا

والامكان

الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن ضروريا
لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وحينئذ يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب
وايضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون
الممكن في ذاته ممكنا بل واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب لا يجوز ان لا يكون الممكن حالة البقاء
محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخلو اما ان يكون للمؤثر تاثير
في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء لا يكون
هناك اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا
عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هف وان كان للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء
والتأثير يستدعي حصول اثر فالاثر اما حاصل منه اولا ان يكون هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا
فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف الجواب
لم لا يكون للمؤثر تاثير حال البقاء وقوله الاثر مع ذلك لم مؤثر ولا يلزم تحصيل الحاصل
والاستغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق ان يقال
في الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد انه ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
بل امرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم
ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف
بصفة البقاء لكن المستمر له فلا يلزم من تاثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره



في الوجود الأول المتصف بالبقاء لأن عدم تأثيره في المطلق لا يستلزم عدم تأثيره
في المقيد قال الرابع في القدم أقول البحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل
المختار لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد إلى إيجاد الشيء
مقارن لعدم الأثر لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال لأنه حينئذ يكون تحصيلا للحاصل وهو
محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد إلى تحصيله وجوده يكون حادثا لأنه حدث بعد
العدم فتأثير المختار يستلزم حدوث الأثر وقدم الأثر ينافي حدوثه فقدم الأثر ينافي
تأثير المختار لأن منافي اللازم مناف للملزوم فهم قوله والحكماء إشارة إلى الجواب دخل
تقريره لا يقال إن الحكماء مع اعتقادهم أن العالم قديم أسندوه إلى الصانع فلا يكون
القدم منافيا لتأثير الفاعل المختار تقرير الجواب أن الحكماء إنما أسندوا العالم مع اعتقادهم
قدمه إلى الصانع لاعتقادهم أن صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا في الصانع
كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا أنهم اتفقوا
على جواز استناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع استناده إلى الفاعل المختار والحكماء
يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي عند المتكلمين الاختيار بهم
المتكلمين اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة
وإن أنكروا قدم الصفات إشارة إلى الجواب دخل مقدر تقريره لا يقال إنكم ادعيتم اتفاق
المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين
وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى الله تعالى وصفاته تقرير الجواب

أن المعتزلة وإن أنكروا قدم الصفات قالوا بها في المعنى لأن المعتزلة أثبتوا أحوالا خمسة
للأول تعالى وهي الموجودية والحييّة والعالمية والقادرية والألوهية وهي أي
الألوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم علة الأربع مميزة للذات لأن ذات الباري
تشارك سائر الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بصفة الألوهية والقائلون بثبوت الأحوال
أيضا لا يعترفون بإثبات القدماء لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد
منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذوات لا في الصفات فلا يقولون بالتغاير
ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري والمعتزلة يفرقون بين
الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والأحوال الخمس قول أبي هاشم
فإنه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة هي الألوهية والمتكلمون
أدلة على نفي القدماء منها بيان أن كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى
الله تعالى قال الخامس في الحدوث أقول البحث الخامس في الحدوث وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة إلى الغير ويسمى
حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لأن كل ممكن موجود يتقدم
لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لأن الممكن الموجود موجود بالغير و
الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم يستحق الوجود لأنه
يستحق اللاوجود فإن اللاوجود أيضا له بالغير ولما وجوده هو بحسب الغير فلا
استحقاقية وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو



حال من ذلة بعد وجوده الذي هو حال عنه يعني قبلية بالذات لانه ارتفاع حال
الشيء بحسب ذلة يستلزم ارتفاع ذلة لان حال الشيء بحسب ذلة لازم ذلة و
ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي
يكون بحسب الغير ولما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي
يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود
سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا
فان الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث
الزماني يستدعي تقدم مادة ومنع لما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة
فلانه امكان الحدوث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فقد كان قبل وجوده
ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده
واجب الوجود او ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلث فاذا انتفى
احدهما يلزم ان يتحقق احد الآخرين فيلزم انقلاب فظهر ان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده
وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحل غير مقدور عليه
كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحل مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو
كان الامكان قدرة القادر عليه لكان لقائل في المحل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن
في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وكذا غير ممكن في نفسه لانه غير
ممكن في نفسه وهذا محذور فقد بان ان الامكان غير كون القادر قادرا عليه

وليس



وليس الامكان شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي
يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكنه ان يوجد او بالقياس الى صيرورة
شيء آخر كما يقال الجسم يمكنه ان يصير ابيض فيكون الامكان ليس معقولاً الا بالقياس
الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوع فاذا
فاذاً الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده او الموضوع موضوع بالقياس الى
الامكان الذي هو عرض فيه وهو موضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضاً
او مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهراً وانما قلنا فالحادث مسبوق
بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة ولما ثبت وهو ان امكان
المحدث يستدعي تقدم مادة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبليات بالاستقراء
منحصر في خمسة الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية
حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء
آخر ولا يكون مؤثراً موجباً له كتقدم الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى
واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو كون الشيء محتاجاً اليه في وجود
الشيء ولا يكون الآخر محتاجاً الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يستقل بعطاء وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار
الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان

صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكانه لوجود

بالقياس اليه ومناطه وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يتوقف امكانه

بذكر الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار

انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا

اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجود المقبول لا يقال

لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة متعلقة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة

عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عبارة عن

قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا

عليه معللا بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عنه الثاني بانه لو حدث

بالمعنى الاول يستدعى تقدم منع بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون

بغير ذلك وذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان لامتناع

ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء الزمان علة للبعض ولا

بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانهما اما وضعية وليس للزمان وضع ولا طبيعية

وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية

بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا

تقتضي ان يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي

ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها

يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن

الرابع القبلية بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية

الامام على المأموم او عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى

الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء منحصرة

في الخمسة والحصر استقرائي وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع

لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة

الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان ولا

طبيعية وليس في طبع عدم الحادث ان يكون قبل وجوده فهي اذا بالزمان فثبت

ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم منع والجواب عن الاول بان الامكان عدمي

فلا يستدعى قبل وجود الحادث محلا موصوفا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي

متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج لان

في الخارج شيء هو الممكن بل امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذكر الشيء يدل على وجود

ذلك الشيء في الخارج وهو موضوع واجيب بانه لا يلزم من تعلقه بالشيء الخارجي

يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذكر لو كان في الخارج متعلقا وله

لما كان تعلقه في الذهن فلا يقتضي امكان الحادث لا يحتاج الى محل لان الحادث

قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء

لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان الامكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون

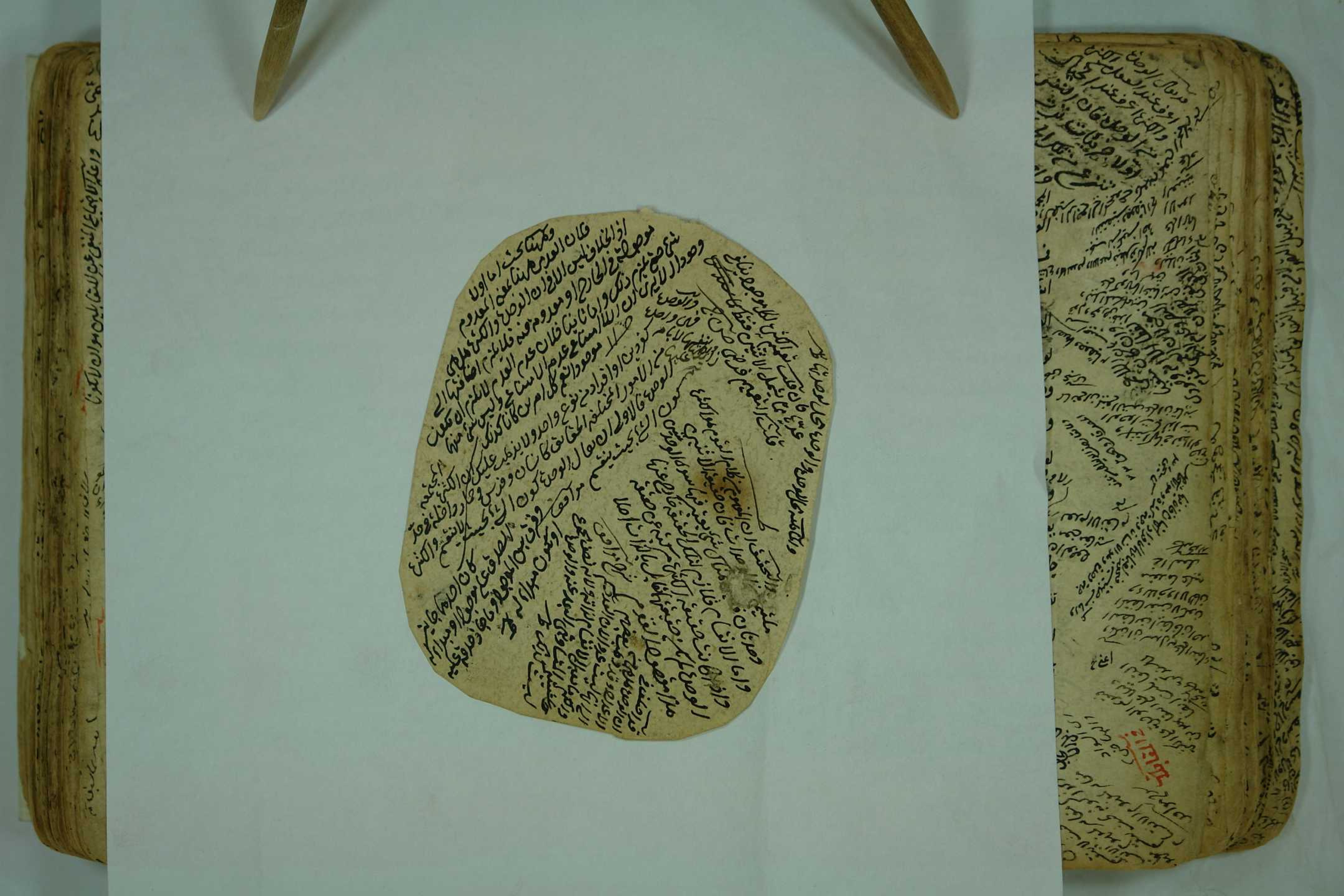
بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان
زايد على الغيب بل بزمان هو نفس الغيب وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء
الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة لان ابتداء من طرف الماضي
والصواب ان يقال في الجواب لانسلم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان
كونه قبله بزمان موهوم معد ممكن فيسلم ولانسلم كونه قبله بزمان محقق
موجود ممنوع تعالى ذكرتم في بيانه لايفيد ذلك تم

الفصل الخامس في الوحدة

اقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة
الثاني اقسام الوحدة الثالث في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة و
الكثرة الوحدة لايمكن تعريفها بحسب الحقيقة للزم تصورها بديهي لان كل احد يعرف
انه شئ واحد انسان او فرس او غيرهما وكذلك غيره فاكتفينا بالكسر والتعريف الذي
ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يرد ثم الثالث قلنا الوحدة هي كون الشئ
بحيث لاينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هي كون الشئ بحيث
لاينقسم ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لايمكن تعريفها الا بالوحدة
لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها فصولها وماهيتها ولهذا اي تعريف تعرف الكثرة
يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هي المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغيره
والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ

وحدة اضافية

اقول والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشئ الذي لاينقسم اصلا
كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهو كون الشئ الذي ينقسم لكن لاينقسم الى
امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والراس فان هذه الامور
غير متشاركة في تمام الماهية ولما لاينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة
ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود او عين الماهية لكان
مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان
من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود او انسان وليس بواحد من حيث
هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا كقولك للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث
هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية لان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية
لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان
والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان
الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما مطلقا بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لعين الكثرة
لان عدم عين الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا
لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون
عدمية فيكون النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين
وجوديا لانه لاتقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات
الوجودية فيكون الكثرة ايضا وجودية والجواب عن الاول انما يلزم ذلك لو اريد بالواحد الموجود





من حركة احدهما حركة الآخر كعضوين متلاقيين تلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
حركة للآخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان
لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي كدرهم
او صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه
فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى
مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الحبشيين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود
في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان
كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف
البعد بينهما كاتحاد سطح محدب لكل فلك وسطح مقعر يسمى موازاة وان كان في الاطراف
كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما يسمى مطابقة

قال الثالث في اقسام الكثرة اقول لما فرغ من المبحث الثاني في اقسام الوحدة شرع في المبحث
الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة اثنان
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فالاب
والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن
انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب الذات والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث
لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر فهما الصفة والموصوف فالقائم

فاعلم ان الواحد قسمة واحد بالشخص وواحد بالنوع وواحد بالجنس وواحد بالفصل وواحد بالعرض وهو قسمان احدهما واحد بالمحمول وثانيهما واحد بالموضوع
كهذا الانسان فانه لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من جهة كثير
من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة
ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة
وهي الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص فجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول
عليها على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزء ماهية الكثرة فهو
الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم
يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول
كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق
وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما
واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك
في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كونه الشيء
بحيث لا ينقسم الى اجزاء متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون
ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفوس والعقول وان كان الواحد
بالشخص قابل القسمة وتشابهت اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط
والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم تتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالتمام
كالشخص الانساني المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين
عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلازمين طرفاهما بحيث يلزم



هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان احدهما مقوما للاخر فيهما
الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فاحدهما وهو
الحيوان مقوم للاخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح
فان مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره لعله انها ليست هو فظ ولعله انها ليست
عين الذات لكن الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايرين
فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية
الذي هو الانسان والا اي وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان
متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع
لهما ويحمل كل منهما على الجسم بالاشتقاق لانه يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان
ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان
صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر ومن ضرورته ان يصدق الاخر ايضا على
بعضه فان صدق الاخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا و
الذي لم يصدق الا على بعض الاخر اخص مطلقا كالانسان والحيوان فان احدهما وهو
الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان
فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد
الاخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخر من
وجه واخص من الاخر من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في

الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة
في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع
اجتماع ضدين في موضوعين والا في موضوع واحد لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة
ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين
لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد من جهتين والتقابل
اربعة انواع تقابل التضاد وتقابل التضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب
ولان كان المتقابلان امرا وجوديان او كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان كان المتقابلان
وجوديين ولكن يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل
بينهما تقابل التضاد وان لم يكن يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضايفان والتقابل بينهما
تقابل التضايف كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص
الانساني او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب
فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت
يمكن اتصافه به فهما ملكة وعدم مشهوريان كعدم اللحية عن انسان في سن من شأنه اللحية
وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه
ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كعدم البصر زيد ليس ببصير و
تقابل السلب والايجاب راجع الى العقود او العقد لان كون المتقابلين فيهما انما هو في العقود كما ذكرنا والعقد

والتصور كعيناه ولا تحقق لو لهذا من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب بالخارج

فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على

ما في العقل من النسبة الثبوتية او العقول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكون

بين قضيتين كذلك يكون بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب ايضا

لى العقل او العقد اجيب بانهم يعنون صدق الفرس واللافرس على موضوع ولهذا لم يتصوروا

التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول او العقد فان قيل لا نم انحصار التقابل في الانواع

الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين العدمين اجيب بان عدمين لا تقابل بينهما

لان العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف

لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير

الموصوفين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه

لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو

سلب العمى انما يكون لانتفاء العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع

فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا

اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون

التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين فان قيل الحكماء اشترطوا

في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما

مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين فان بين السواد والصفرة يمتنع خارجا عنه مع صدق السوء

تقابل السواد في

عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ان يكون بين الموصوفين اللذين يمكن تعقل

احدهما مع الذهول عن الآخر تفاوت وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو

ان يكون الامران الوجوديان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر لكن لا يكون بينهما

تفاوت ويكون بينهما غاية الخلاف والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري

وقيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي ان يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد

تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم

وان لم يشترط يكون هذا التقابل من السلب والايجاب لانه لم يشترط موضوع قابل مع

انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما كما في اللازم الذي اضيف العدم وامتناع ارتفاع السلب

والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجودي

اجيب بان وحدة الموضوع معتبر في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم لم يتفق

تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان

من قبيل المتباينين عن المتقابلين قال مثل السواد من حيث هو اقول قيل السواد من حيث

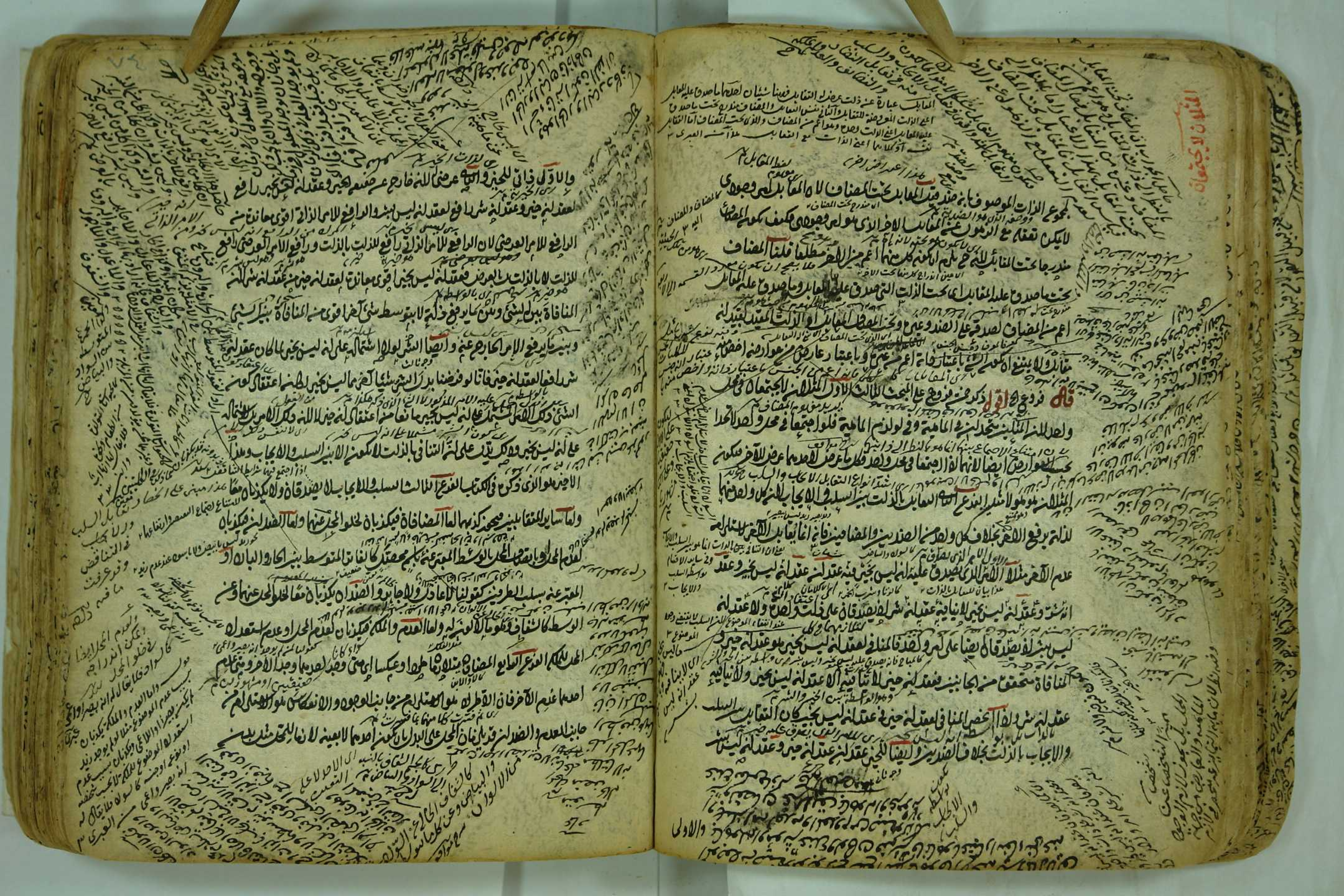
انه سواد ضد البياض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن

الآخر لان الضدين من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسما غير تقابل المتضايفين

قيل المضاف حيثية السواد لا السواد فالسواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث

انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض

التضايف لحيثيتهما اي مفهوم الضد العارض لذاتهما المحمول على كل منهما او معروض التضايف



لمجموع الذات الموصوف بانه مندرج تحت المقابل تحت المضاف لان المقابل بمعنى وصفى
مع الذهول عن المقابل الاخر الذى هو لمعنى وصفى فكيف يكون المضاف
مندرجا تحت المقابل لانه حتى يلزم ان يكون كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف
تحت ما صدق عليه المقابل اى تحت الذات التى صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل
اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره وتحت المفهوم المقابل او الذات المقيد بقيد انه
فلا يلزم ان يكون الشىء باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص
قال فرع ذكر من فروع على البحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان فى محل
واحد لان المثلين متحدان فى الماهية وفى لوازم الماهية فلو اجتمعا فى محل واحد لاتحدا
وايضا لانهما لو اجتمعا فى محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون
الاثنان واحدا الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد منهما
لذاته يرفع الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمضافين فانه انما يقابل الاخر بما يلزمه
من الاخر مثلا الامر الذى يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقد انه عقد انه ليس بخير وعقد
انه شر وعقد انه ليس بخير لا يصدقان على غلبة اصلا ولا عقد انه
ليس بشر لا يصدقان ايضا على كل وكذا المنافى لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير و
المنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه
عقد انه شر الا اخص المنافى لعقد انه خير فى عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب
والايجاب بالذات بخلاف الضدين وايضا الخير عقد انه عقد انه خير وعقد انه ليس بشر

والاول ذاتى للخير والثانى عرضى له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع
لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من
الرافع للامر العرضى لان الرافع للامر الذاتى رافع للذات بالذات ورافع الامر العرضى رافع
للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان
المنافاة بين الشىء وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شىء اخر اقوى من المنافاة بين الشىء
وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه
شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا اخر مما ليس بخير لحصل اعتقاد كونه
الشر وذلك الاصل المشتمل على انه ليس بخير مانع من اعتقاد انه خير لا لانه وكذا الامر باشتماله
على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافى بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب ومنها
الاخير هو الذى ذكره فى الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا
واما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان
لعدم المحل او باتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او
المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما او
الوسط كالشفاف فانه خلو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل او عدم استعداد
المحل للملكة الفرع الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا اى متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى علم
احدهما علم الاخر فان الاطراد هو الصدق من جانب الوجود والانعكاس هو الصدق من
جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بياض

اي المسلم للصحة او للمرض فان بدن الحي مسلم لكليهما لا بعينه فينعا فيا على الجملة

وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما

ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما وهو على المشهور وقد يلزم احد الضدين المحل

بعينه للمحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج المفرع الحاصل بالاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي

لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت جنس واحد سافل كالسواد والبياض

فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت جنس واحد قريب هو اللون فان اللون جنس سافل

فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيفية

وايضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضاد بهما شيء واحد تضادا حقيقيا ولا يلزم لينتقض

بالحركة من الوسط والسكون فانهما وان كانا متباينين يضادهما شيء واحد وهو الحركة الى الوسط

فان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة **تم** الفصل السادس **اول** ما فرغ

من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول فذكر فيه اربعة

مباحث الاول في اقسام العلة الثاني في تقدم العلة على المعلول الثالث في العروض بين جزء الموضوع

الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء

ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج

اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد

من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفيد شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ

وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع فالعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة

على سبيل التعدد بمعنى انه كان يجوز ان يتعدد كل واحد

منها وبوجوب المعلول ... اعتبار ... او وجد بعضها

امتنع وجود ...

لا تكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشيء من الامور المعدومة

والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا ينتقض

اي بقال ان المعلول لما كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة

ثم العلل الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية فان كل من العلل الناقصة

لما ان يكون جزءا من المعلول او خارجة عنه لانه يمتنع ان يكون نفس المعلول فالاول لما

ان يكون المعلول به بالفعل فهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول

به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير وتسمى العنصر باعتبار انه جزء هو اصل

المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل للصورة والثاني اي العلة الناقصة الخارجة

عن المعلول لما ان يكون مؤثرة في وجوده اي وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار

بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجلها صار فاعلا وهو الغرض

الداعي والغاية ولما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية

فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال **تم** الثاني في تقدمه **اول** المبحث الثاني في تقدم العلل

والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة

ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان

لكان واحد لو وقع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخلو اما ان يجب وقوعه

باحدهما او لا والاول يقتضي ان لا يكون احدهما علة مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون واحد

منهما مستقلة والتقدير بخلافه واذا وقع منهما مستقلا بنفسه وجوب المعلول بكل منهما يلزم

بستلزم استغناؤها بكل منهما عن كل ولعدمهما فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا

اليهما معا وهو محال ولعا المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين

على معنى ان احد المتماثلين واقع باحديهما والاخر بالاخرى ولا كذلك كانتفاء بين السواد

البياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان احدهما انتفاء السواد للبياض

والاخر تضاد البياض للسواد وتنفي السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى

البياض على معنى ان السواد محل التضاد للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض

وتنفي البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض

محل لتنافي للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد فيثبت الطبيعة النوعية

لا تحتاج لعالتي تكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا تعرض لها الحاجة

بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها ولعا ان تكون غنية عنها فلا تعرض لها الحاجة بالقياس

اليها فلم تقع بها كان الطبيعة لو حينئذ لا تكون لذاتها محتاجة اليها او غنية عنها

لانا نقول الطبيعة من حيث هي لعا ان تتوقف على نوع العلة المستقلة اولا والاول يقتضي

الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها ولقد عن اصل الشبهة بان الطبيعة من حيث

هي غنية عنها قوله فلا تعرض الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس

اليها بل الحاجة انما عرضت لعقلها الذي هو احد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحد

منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة

واقتضته تلك العلة لزم الطبيعة لاشتمال ذلك المتماثل عليها والمركب قد يتعدد آثاره

اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر

الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد آثاره اي تعددت الالات او القوابل كالعقل الاول

الذي هو مبدأ لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه

من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد

اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فهذان المفهومان اما داخلان او احدهما فيلزم

التركيب فليس لنا خارجان وكل واحد منهما نفسا والاخر خارجا بل يلزم ان يكونا معلولين له لانا خارجان

او الذي يكون خارجا هو معلول فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل فالمصدرية من الاعتبارات

العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري

لا يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما او خروج احدهما وهو منقوض بانه يستلزم نفي

التحيز وقبول الاعراض الجوهر العصوصية عندكم مع بساطتها ورد بالجواب بان المصدرية تطلق

على معنيين احدهما الامر الاضافي يعرض للذات العلة بالقياس الى معلولها من حيث يكونان معا باعتبار العلية

والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات على

المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة

العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتاخرة عنه فاتهما وكلاهما في وهو لهما في الطرف المعلول

ولهذا فذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة بعرض

لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى وايا ما كان فهو قبل المعلول وفوقه فلا محالة يكون ذلك

الامر مختلفا وحينئذ يلزم التسلسل في الامور المتعددة والتركيب وكلاهما محال لان تلك المصدرية لو لم تكن صفة حقيقية

لم يتم البرهان لما ذكر وان كان صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل
واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد
شئ اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة
فبولعا ولفظ او خارج والثاني لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه
شئ فكونه مصدرا امر مغاير له ويمتنع ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له
فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذى ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كانت
المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه قلنا لو كانت المعلول واحدا لكون ذكر المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق
واحد يلزم ان يكون لهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ لم يكن ما فرضناه واحدا من جميع
الوجوه غير كذلك واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه
نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا الواحد
ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التى تقتضي التحيز
وقبول الاعراض لهذه العبارة فنسا فقط خالي الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج فيها جهات
متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب فلا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند
تعدد الجهات قال الثالث في الفروق اقول البحث الثالث في الفروق بين جزء المؤثر الى العلل
وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذلك المؤثر متقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه

تاثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فانها يتوقف
عليها تاثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع
اقول المبحث الرابع في ان الشئ الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشئ وفاعلا له قال
الحكماء الشئ الواحد الذى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه مع قطع النظر عن الالات والشرايط
لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له لوجهين الاول ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة
القبول ونسبة الفعل بان تكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة
الفعل بينهما اى الذات التى عرض له القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذا
الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه الشئ الذى عرض له المفعولية والذى يدل على تنافي
الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما لانه يستلزم الفعل المفعول وعدم
استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من
حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من
حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والمستلزم وعدمه لا اعتبارا بالنسبة الى شئ واحد يحقق
المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين
لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة
والوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات وحينئذ لو كان احدهما في
الذات لزم التركيب فلنفرض ان احدهما يلزم الشئ لانه مصدر الفعل غير مصدر القبول
فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المصنف بان عدم استلزام الشئ الاخر اعتبارا لا ينافي

لم يتم البرهان لما ذكرنا فان كان صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل
واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد
شيء اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة
بينهما فلعله داخل او خارج والثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه
شيء فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له
فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية فلو لم تكن
المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه قلنا لو لم تكن المعلول واحدا لكون ذكر المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان نوفق
واحد يلزم ان يكون لصدورهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ لم يكن ما فرضناه واحدا من جميع
الوجوه غير واحد وقلنا قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه
نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا الواحد
ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي التحيز
وتقبل الاعراض العرضية فساقط لان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات
متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب فلا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند
تعدد الجهات قال الثالث في الفرق الخ اقول البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر الى الفاعل
وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه

تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فانها يتوقف
عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع الخ
اقول البحث الرابع في ان الشيء الواحد من يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له قالت
الحكماء الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط
لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لوجهين الاول ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة
القبول ونسبة الفعل بان تكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة
الفعل بينهما اي الذات التي عرض له القابلية بعينه هو ذلك الذي عرض له الفاعلية وكذا
الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه الشيء الذي عرض له المفعولية والذي يدل على تنافي
الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما لان مستلزم الفعل المفعول وعدم
مستلزم القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من
حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من
حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدمه لو اعتبرا بالنسبة الى شيء واحد يتحقق
المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين
لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة
والوجه الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فكلاهما او احدهما في
الذات لزم التركيب ولنفرض جزءا او احدهما يلزم التسلسل لانه حينئذ مصدر الفعل غير مصدر القبول
فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المصنف به عدم استلزام الشيء لآخر باعتبار لا ينافي

أ سلب له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية
غير مسلوب وباعتبار الفاعلية مسلوب والممتنع هو لسلب لم الشيء لاعن وعلم لسلب له
له باعتبار آخر وكذلك السلب لم الشيء لاجرا باعتبار لاينافي علم لسلب له باعتبار آخر قيل
نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون
بينهما تنافٍ فلذا لا تنافي بين الوجوب والامكان العام والعول بان البسيط لا يتعدد اثاره
قد سبق **قال الباب الثاني في الاعراض العرض** لما فرغ من الباب الاول
في الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض فذكر
فيه اربعة فصول الاول في مباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف
الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه خمس مباحث الاول
في تعداد اجناسها الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض الرابع
في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول في تعداد
اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع المحل
المستغني عن الحال مقوما بنفسه لا به والمراد بالموجود في الموضوع هو الكون في شيء لا
كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظ كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على
معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب في الراحة وفي الحركة والكل
الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظ في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعضها
الابعد بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعلم جواز الانتقال في تعريف

علم الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظ في المستعمل فيه ولا كجزء منه
يخرج به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال
هذا ليست باجزاء على العسم بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت
جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا
كالاعداد او متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الاين والاين
وهو حصول الشيء في المكان وهو مما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه
نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون
الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير
الحقيقي هو كونه الشيء في المكان الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والمتى وهو حصول
الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف
الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى فمتى هو حصول الشيء في الزمان
او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين
جهات اجزائه في الحيز لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض آخر ونسبة للاجزاء
بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة لها امكنة حاوية او متمكنات
محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
بالقياس الى نسبة اخرى هذا رسم لها وحقيقتها ان الاضافة نسبة يكون ماهيتها معقولة

بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن ذلك الشئ الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل

النسبة فالنسبة التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافية والنسبة التي

يوجد الطرفان فيها هي الاضافة والملك وهي الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به

وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها وهو

عرضي كحال الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا في غيره كالقاطع

ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا

واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض بهما على من يجعل الاعراض

تسعة ولعل من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض

بهما عليه لكن القطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان فوق كل

من المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ

ولا ايضا على سبيل قول الاثر الذي تعالى على ما تحته بالتسوية ولانه لا جنس غير العشر

ولانه لا يكفي اثنان منها او اكثر مندرجة تحت الجنس ولانه لا يكون كل واحد منها تمام جزئياته

المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا

من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما ينبغي تحقيق الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس

لها لان عرضيته من الاجناس مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يكن يفتقر الى

البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال النافع للمص اقول المختار في

امتناع الانتقال على الاعراض الجمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض واحتجوا



اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قايما بالآخر وهو الجوهري قال المص وهذا التمسك ضعيف
لقولنا انا لا نسلم ان قيام الشيء بالشيء عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل
القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا
وان لم يكن ما فيه ذلك الاختصاص حلول ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات
الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول
محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح
قلنا لا نم قوله لو لم يجعل احدهما قايما بالآخر اولى من العكس لما يجوز ان يكون احدهما قايما
بالآخر والآخر قايما بالجوهر فيجعل الآخر غير قايم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قايما بالآخر اولى من
العكس لا يحل فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان
قايمان بالحركة القايمة بالجسم فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطوء دون الجسم قال الرابع
في بقاء الاعراض اقول البحث الرابع في بقاء الاعراض منع ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض
وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قايم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والا لزم
قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض
لامتنع زواله واللازم باطل وذلك ظاهر واما بيان الملازمة فان العرض لا يزول لنفسه والا لكان
لو زال لنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان
ممكنا ولا يزول لمؤثر موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزايل على
المحل لان وجود الضد الطاري على المحل مشروط بعدم الضد الآخر عن المحل فلو تعلق زوال

الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري على المحل لزم الدور ولا يزول العرض
عن المحل لمؤثر موجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك العرض الزايل فان شرط وجود
العرض الزايل الجوهري فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهري لا يكون لنفسه
ولا لمؤثر وجودي كطريان ضد فيلزم الدور او لمؤثر عدمي كزوال شرط وذلك الشرط ان
كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهريا يلزم الدور والا يلزم ان يكون لكل جوهري شرط
جوهري آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار
لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما
ملخص واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قايم بالباقي ولا نم
انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض لنفسه بان يقتضي
عليه العرض بنفسه ذلك العرض بعد لزمته اي بعد بقائه زمانين او اكثر فان قلتم يلزم
ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الانقلاب مشترك فانه لو لم يبق العرض زمانين يلزم
ان يكون عدمه بنفسه ذلك بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او نقول زوال
العرض عن المحل لمؤثر وجودي مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض
الزايل على محل آخر غير مشروط بزوال العرض الآخر
عن المحل فلا يلزم الدور او نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء
شرط وهو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قسم ثابت الذات مستمر الوجود كالطعوم
وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض الغار عرضا غير مستمر الوجود

فعند عدمه يزول العرض الباقي او نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار
ولا نم ان اثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار
وقد تمسك النظام بالوجه الثاني لامتناع بقاء الاجسام بانه لو بقي الاجسام لامتنع زواله
واللازم بط لان الاجسام تنتفي عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا
لمؤثر وجودي ولا المؤثر عدمي ولا الفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه فيما مر
مفصلا قال البحث الخامس في امتناع اه اقول البحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في
مكانين فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز
في العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم
الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم
في المكان الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لعينه يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد
قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد
كالسواد والحركة والتأليف والحيوة مما لا يدفعه العقل والقياس لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك
المحل واللازم بط فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد
المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لاحتمل ان
يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل والقياس لو جاز قيام

العرض

العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم
باطل بيان الملازمة ان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة يكون موضوعه جزءا لها
فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي
هو المحل الآخر جزءا لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة
التي يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص
وزعم جمع من الاوائل من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب عرض لامرين وقال
ابو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين لان التأليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران
المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التأليف
باكثر من جوهرين لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف لعدم الجوهر الثالث
فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤتلفين ولصعب ح احالة عن انفكاك الجوهرين
المتألفين الى احتياج التأليف اليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال
ليس اولى من احالة عن انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الآخر او الى الصاق الفاعل المختار
اعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يحتمل معنيين احدهما ان العرض الواحد الحال في
محل هو بعينه حال في المحل الآخر وهو بط لما ذكرنا والثاني ان العرض الواحد حال في مجموع شيئين
صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يتم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض
الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث لمجموع الاضلاع
الثلثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء وانما قال ابو هاشم بقيام تأليف واحد

جواب من قبل ابي هاشم



بجوهرين لان عدم انفكاك المولف منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما
عرض للعلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يتبين تعلقه بما فوق الاثنين للزوم التاليف لو قام مثلا بثلثة
جواهر ثم ازيل واحد منها الاجتماع بالباقيين وجب ان يعدم التاليف لانعدام محله فلا يبقى التاليفان
مولفين وهكذا خلاف ما عليه الجمهور ولم يلزم قيام العرض الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال
الفصل الثاني قال اقول لما فرغ من الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر
المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية للقرار الاعم وجودا من الكيفية ... وصفا
من الاعراض السبعة النسبية للزوم الاعراض النسبية على متفرد في ذلك موضوعها ... بالكمية
فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وفيه مباحث الاول في اقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض
الثالث في عرضية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في المكان المبحث الاول في اقسام الكم
الكم اما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو نهاية الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل
ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات
فهو الزمان وان كان قار الذات لثبات الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في
جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط
فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخن والعمق
اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق
على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح والبعد الآخذ من مكان راسه الى قدميه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع

الى اسفله طولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر
البعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الآخذ من راس الحيوان ذوات الاربع
الى ذنبه هو عرض الحيوان فالطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات
فان البعد كمية فان فرض ابتداء فانه الطول بالنسبة الى ممتد له آخر فهو طول وان فرض
ثانيا او انه اقصر من ممتد له آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول فهو عمق
قال الثاني في الكم اقول المبحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما في
نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير الخط والسطح والجسم التعليمي فالكم بالعرض
ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لانطباقه
بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض لانقسامه بالساعات
والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا للكم كالجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل
بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما
لا يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر والكم بالعرض ايضا ما
يكون متعلقا بما يتصل له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولاتناهيها
بحسب العدد او الزمان فان الاثار الصادرة من القوى لما كانت متناهية او غير متناهية
بحسب العدد او الزمان تكون القوى التي هي مبدا تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي
واللاتناهي عددا او زمانا قال الثالث في عرضيتها اقول المبحث الثالث في عرضية هذه الكميات
اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان اختلف المتكلمون في العدد

المنفصل لا مجعول في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود

لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود

لها في الخارج اعتباري لا محصل له في الخارج ولما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط

فليست بمجعولات زايدة على الجسم لانها ليست نفس الجسم او جزء الجسم بناء على ان الجسم

مركب من اجزاء لا تتجزى فان ما يكون من الاجزاء المنضم بعضها الى البعض في الجهات

الثلث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى البعض في الجهتين هو السطح وهو

جزء من المنضم بعضها الى البعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو

الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير ايضا زايدا على الجسمية حالا فيها

لان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط

عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي

انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان

لان المحل لما انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك وهو باطل لان الخط عندهم لا ينقسم

عرضا لانه بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نم

ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت

المقادير من الامور السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الامور السارية

ولا نم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح

انقسام الخط عرضا لجواز ان يكون السطح مثلا لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم

لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان

يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد

بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء

المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح

عمقا لانه ح يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة بعضها الى البعض في الجهتين الطول

والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح

في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء

المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زايدة على الجسم اما الجسم التعليمي

اي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المتشخص

الجسمية مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير

بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة وغيرها والجسمية مع تبدل المقادير بعينها

الجسم التعليمي ذات على ان الجسم التعليمي عرض قايم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فلانهما

يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد

تحققه فلا يكون السطح والخط فلانهما من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من

مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل

ولا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته

بل يكون عرضا قايما به قال المص نقلا عن الحكماء الكم يوجد بخط من صفات الجسم التعليمي

المتخلخل ثم بان يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف لغيره بان

ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما

بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا عرضين قال

المص ولصحيح عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم فان

الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مدورة يجتمع فيها الاجزاء التي كانت متفرقة في المدورة

اذا جعلت مكعبة يتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم

فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد واحد او حدود لان

جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغيرها بدون تغير الحدود غير ممكن

وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال وكذا قوله او اوضاع اجزاء الجسم فقط لان الجسم لا يكون

فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبدل نعم الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى

صارت مجتمعة بالابتداء بل الشمعة لها المقدار واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرق مع

تبدل المقدار حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واجيب

عن الثاني بمنع المقدمات اي لا نسلم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي بل هما من

صفات الجسم ولئن سلم ان السطوح والخطوط صفات الجسم التعليمي ولكن لا نسلم ان الجسم التعليمي

يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسيأتي بيان

بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نسلم ان الجسم

التعليمي لو الحق متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا ولقائل ان يقول ان السطح من صفات الجسم

التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم

الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون

ايضا من صفاته ولما ابطل الهيولى فثبت انقسام الجسم على وجوده ولما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة

والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف

مع بقاء الجسم الطبيعي على حسبه فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا

على الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف على حسبه يعرضان للجسم الطبيعي وانهما

الجسم التعليمي بهما بالعرض لكن طريانهما عليه يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي

كما ذكروه قال الرابع في الزمان اقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود

الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان

قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادثا

يوم الطوفان لا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على

بعض تقدما لا يجتمع الا مع الزمان لانه حينئذ يقتضي العقل بان جزءا منه كان موجودا ولم يكن

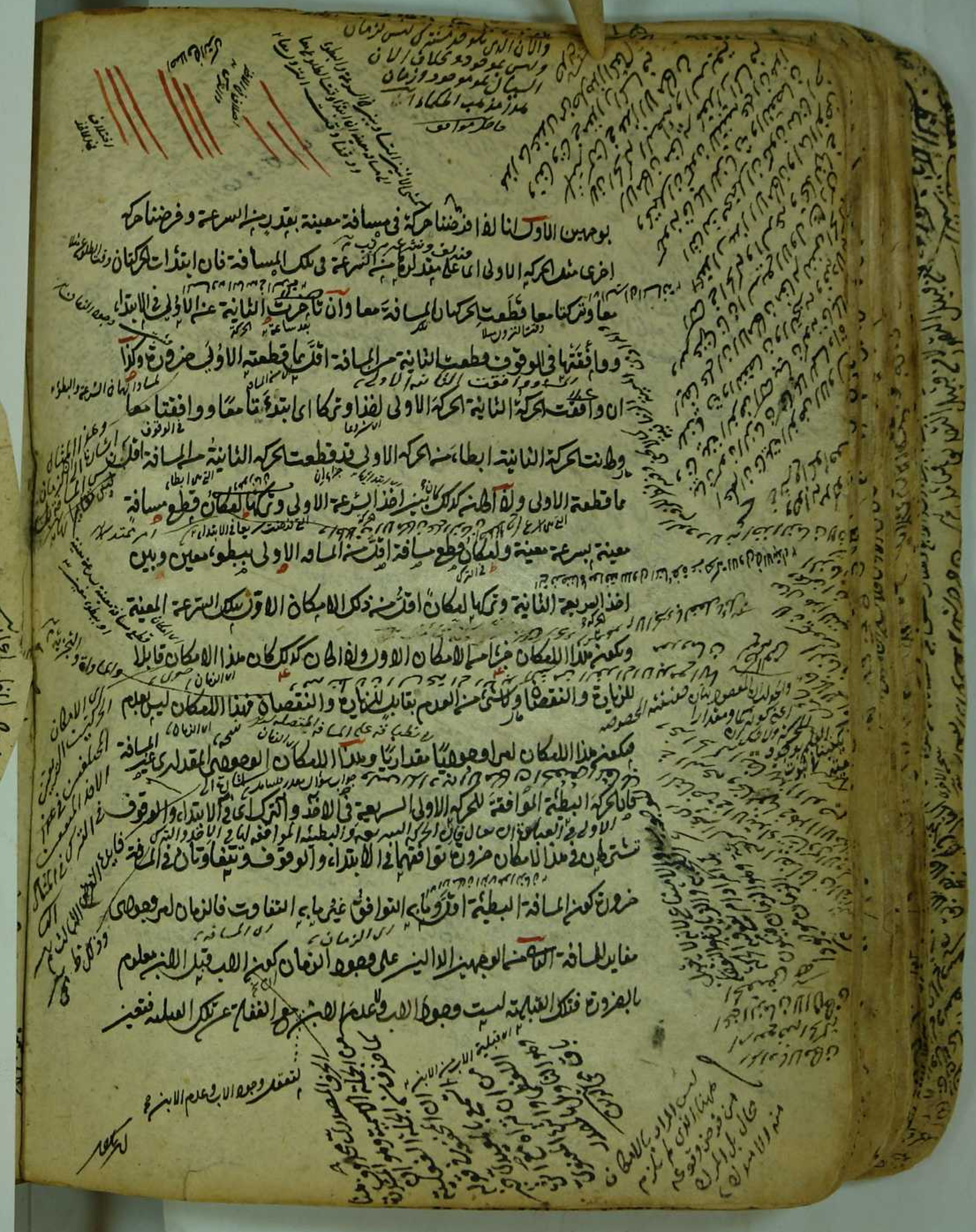
بعد الآن وان جزءا منه بعد الآن والماضي والآتي هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان

في زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر فانه لو كان الزمان الا

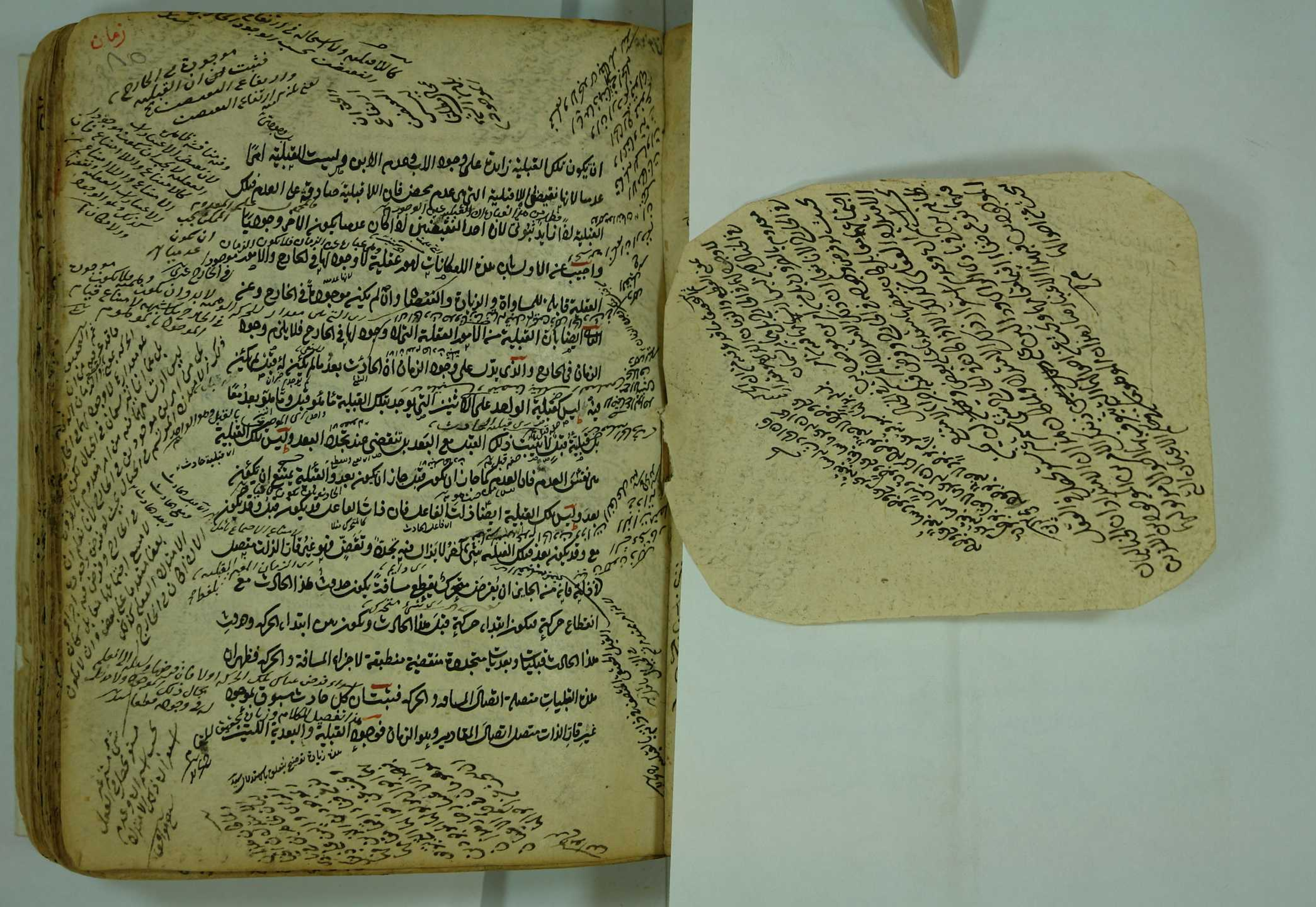
غير قار الذات لم يوجد جزء منه عند حصول جزء آخر ولا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان

التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتهما فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتهما

ولا يلزم منه تسلسل قال والمثبتون له اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان



بوجهين الاول انا لو فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة
اخرى مثل الحركة الاولى اي على مقدار ما من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركتان
معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء
ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى بجزء وكذا
ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى اخذا وتركا اي ابتدأتا معا ووافقتا معا
ولكن الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل من
ما قطعته الاولى ولو الحال كذلك يكون بين اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة ولامكان قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطوء معين وبين
اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة
ويكون هذا الامكان جزءا من الامكان الاول ولو الحال كذلك كان هذا الامكان قابلا
للزيادة والنقصان وكل شيء من العدم لا يقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم
فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الموصوف المقداري غير المسافة
ثانيا الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك اي في الابتداء والوقوف
تشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف وتتفاوتان في المسافة
ضرورة كون المسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان امر وجودي
مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم
بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لجواز انفكاك تلك القبلية عنهما



ان تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا
عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك
القبلية لا بد ان تكون ثبوتية لان احد النقيضين لو كان عدميا يكون الاخر وجوديا
واجيب عن الاول بانه من الاعتباريات العقلية لا وجود لها في الخارج والامور
العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة في الخارج وعن
الثاني ايضا بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم وجود
الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبلية لا يكون
فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد تلك القبلية ثم هو قبل وثم هو بعد معا
بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل تنقضي عند تحقق البعد وليس تلك القبلية
هي نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان تكون
بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون
مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتقض فهو غير قار الذات متصل
ولا قلنا فانه من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة بحيث يكون حدوث هذا الحادث مع
انقطاع حركته ويكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون من ابتداء الحركة وحدوث
هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متقضية منطبقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان
هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين

لا يجتمعان دال على وجود الزمان فإن الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان

لا يوجدان معا وذلك لأن الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع مع البعد لكن

لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب

الزمان ولما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل لذاته المنصرمة المتجددة صالحة للحوق

هذا النعت به لا لشيء آخر فإذن ثبوتهما على وجود الزمان والقبلية والبعدية

إضافيتان لا يوجد إلا باعتبار العقل لأنه يجانس الزمان اللذين يعرضهما

القبلية والبعدية لا يوجد له معا في الأعيان فكيف يوجد الإضافة العارضة لهما

لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات أعني الزمان مع ذلك

الشيء فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود الزمان معه قيل القبلية

غير موجودة في الخارج وكذا البعدية فإنهما إضافيان عقليان فلا يقتضيان وجود معروضهما

بالذات أي الزمان مع ذلك الشيء قبل لو اقتضى عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف

العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع أجيب بأن عدم الحادث ليس بنفي محض لأنه

عدم مقيد بشيء بل هو أمر معقول والقبلية أيضا عقلية ولا امتناع في عروض

القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت في العقل قيل

إن أجزاء الزمان بعضها قبل بعض بنفس القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو

اقتضى هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم أن يكون للزمان

زمان آخر أجيب بأن عروض هذه القبلية لأجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر



بان الزمان متقضٍ لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشيء آخر
بخلاف غير الزمان فانه لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي
الاجزاء في الماهية لامتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير تساويها في
الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض
فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات اجيب بان ماهية الزمان هي الاتصال التقضي
والتجدد وكل الاتصال لا يتجزى الا في الوهم وليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
وتأخر قبل التجزئة فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تفتقد
عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما
لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور
تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا هو معنى لحوق التقدم
والتأخر الذاتي له ولغاية حقيقية عن عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها
فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين تالحق التقدم
والتأخر لذاته وبين تالحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم ولعمرى لم نحتج الى ان نقول
اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومه مفهوم يشتمل على معنى هذا التأخر لعالقا قلنا
العلم والوجود لعجنا الى قران معنى التقدم باحديهما حتى يصير متقدما فتلك التقدم بعينه الزمان
للحركة بعينه وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان ولقد اجيب
بان معيتهما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان والعدلان الاولى تقتضي نسبة

واحتاج نسبة غير الزمان الى الزمان بمعنى ذلك الشئ بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشئ
ولذلك الشئ مظروفا له والكفرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه ولهذا
بالعدد وهو زمان متناظر فيه هو بما مظروفان له ولهذا لا يحتاج فى الاولى الى زمان يغاير
الموصوف بالمعية ويحتاج فى الثانية اليه ولقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا
بزمان موهوم مفروض فمسلم ولئن اردتم بكونه مسبوقا بزمان محقق موجود فى الخارج
فممنوع وما ذكرتم فى بيانه لا يثبت ذلك قال ثم اختلفوا فى اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا
فى ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد اى ليس بجسم ولا جسمانى لا يقبل العدم لذاته لان الزمان
لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان لان بعديته
البعدية بعدية لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا يتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان
حال عدمه وانه محال وهذا بيان الحجة انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض
عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا والحجة لا تدل الا على امتناع الاخص
لا على امتناع الاعم فلم يلزم الحجة من عدمه مطلقا وجاز ان يكون قابلا للعدم لذاته
وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام
وفساد هذا القياس ظ فانه قياس فى الشكل الثانى من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان
حركة الفلك الاعظم فانه غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قار الذات ومنع بان
الحركة توصف بكونها سريعة وبطيئة والزمان ليس كذلك اى لا يوصف الزمان بانه سريع او
بطئ وايضا القياس المذكور قياس فى الشكل الثانى من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة



الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان
يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم ولا يكون الزمان
كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد
والعدد ينتهي الى الوحدة التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لانه منطبق على الحركة
المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى
غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات
لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في الطوفان وبالعكس
ولما كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل
حادث له مادة لا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة
وبالعكس لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة
لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار
وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان
قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس لكن مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا
فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة
التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة اما الى المركز ومن المركز والاول
ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا تجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فبعد عدم

الزمان

زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة
وتلك الحركة تكون اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب مقدار
الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة
الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم ولعلك ان هذه الحجة على ان ثبوت
المساواة يقتضي الكمية لكن لا اقتضاء ثبوت المساواة الكمية لما لم يثبت لو ثبت ثبوت الزمان
المساواة لذاته ولعل الكلام ثبوت الزمان المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى انه
الحجة الثانية ممنوع الوجود لم لا يجوز ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى انه كون الزمان عند
كما متصلا غير قار مسلم ان يكون له محل لعل الحجة ضعيفة ولعل الحدوث الحوج الى المادة وعلى
ان الزمان لا ينقطع اشارة الى منع المقدمات اثناء الحجة فافهم الخامس في المكان الحجة فافهم
المبحث الخامس في المكان انه موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة الاينية
ينتقل من مكانه الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا
وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك
بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه لان الجسم
يتحرك عن المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه فكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا
فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون
المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ الجسم فيه عند شيخ افلاطون والبعد المفروض

عند المتكلمين وتبين الاول ان المكان هو السطح او الخلاء اما البعد المجرد الموجود او المفروض
والثاني هو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء لو كان عدميا كما هو مذهب
المتكلمين او موجودا كما هو مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان واللازم باطل لما للانية فلان العدمي ليس بقابل للزيادة والنقصان
واما بطلان اللازم فلان بعدما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان
والثاني وهو ان يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود
لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان
انتقال احدهما الى الآخر فارتفع التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين
واتحادهما يفضي الى تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد
البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد
مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه
لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض
واللازم محال فانه ممتنع ان يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد
عن المادة لما كان لعارض فذات البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل
الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا
كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد مما يتحرك فله حيز
وينتقل ذلك الحيز الى حيز آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال



وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المطلق بعدا لان الابعاد
الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها لو
تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان الذي انتقلت منه الابعاد باسرها
لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون
بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذلك البعد او ما يلازم ذلك البعد
لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان كان المانع من حركة
البعد مما يعرض لذلك البعد فطبيعة الابعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام
المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان
بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه لان الطبيعة الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي
مكانا تنتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وهلم جرا الثالث من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة
عديم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهي انه كلما
كان المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كانت اغلظ كانت
الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق
شديد الانفعال عنه والغليظ بخلافه والرقة والغلظة مختلفان في الزيادة والنقصان
وكلما زاد الغلظ زادت المعاوقة وكلما زادت المعاوقة زاد البطوء فيكون حركة المتحرك
تختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المعاوقة لذا عرفت ذلك فنقول لو فرض خلاء

فاذا

فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا بد لها ان يقطعه بالحركة في زمان اولا في زمان والثاني محال لانه
يقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فيتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك
الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء في زمان ووقوع الحركة في فرسخ خلاء ساعة وفي فرسخ ملاء
عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق
الذي كزمان حركة عديم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء لو كان خلاء سواء
كان عدما صرفا او بعدا مشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف
فيه اصلا لتكون جميع جوانبه النسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم في جوانبه اولى
من حصوله في البعض الآخر فلا يسكن في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى
من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان قلنا
الزائد باعتبار الفرض والعدمي يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض واجيب عن
الوجه من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ليس بوجوهه بانا لا نم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد
لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد المتمكن قلنا لا نم
بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد
ح بل يلزم من كون تداخل البعدين كون تداخل العالم في حيز خردلة الذي هو محال واجيب
عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ليس بوجوهه بان تجرد البعد لعارض قوله لو
كان تجرده لعارض لطلب المتقي المجرد مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نم انه لو كان

بجرد البعد عن المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان قلت البعد
حيث هي لا تقتضي الغناء عن المحل والحاجة اليه لكن تجرد البعد لعارض يستلزم الافتقار
الى المحل حتى يلزم المحال واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود
بان البعد مجردا عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد مجردا الحركة لا يوجب امتناع
حركة البعد ماديا فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تمتنع
قبول الحركة واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا
لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لما كانت الحركة في الخلاء لا في زمان كيف يمكن الحركة لا في زمان
والحركة من حيث هي لا تتقرر الا على مسافة منقسمة ومتجزية بانقسام المسافة بعضها
قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فتقرر الحركة في مسافة فرسخ تستدعي قدرا
من الزمان لما هي هي وقدرا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العايق والزمان المستحق
بسبب ما في المسافة من العايق هو الذي ينقص بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة القوام
ويطول بسبب غلظ ما فيها ولما كان كذلك فالزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة
بحسب الغرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات الى الساعة
فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العايق فان قوامه عشر
قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة
وتسع ساعات بسبب ما في المسافة الثاني وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان
الذي بسبب العايق في الرقيق عشر تسع ساعات التي بسبب العايق الغليظ وكذا صدق

الخلف الذي اشتهر انا بينّا لو جعل الزمان كله في مقابلة العايق لما اذا جعل بعضه
في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العايق لكانت الحركة الخلائية واقعة في الزمان
الذي تقتضيه الحركة لذاتها اذ الحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدار
آخر من الزمان تستحقه بسبب ما في المسافة من العايق فاندفع واجيب عن الثالث من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متناه مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول
العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل في مجموعه ولعل
حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملايمة والمنافرة واقتضاء
القرب في البعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من تلك
الاجسام والبعد عنها ويحصل الملايمة بينها والمنافرة بسببها فان الارض بسبب
طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلايم المركز فتقتضي القرب من المركز
والبعد عن المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلايم المحيط وتنافر
المركز فتقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بان المكان
هو السطح بان القول بان السطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي لتسلسل الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لتناهي الابعاد بيان الملازمة
ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن
لحاويه المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا فيلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل جسم له
مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع

لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان
الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة
هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء
عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بقاء نسبته
مع الساكنات والحجر عند جريان الماء نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول
بقاء نسبة الحجر الى الساكنات يعلل سكونه لانه انما بقي نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا
يصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع السواكن ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من
سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون
بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم
انه يزداد المكان وينقص والمتمكن بحاله كما اذا كعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة
عند تكعبها اكبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة والمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند تكعبها
وبالعكس اي كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح
المحيط عند تكعبها ولقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها
فانها عند تكعبها على هيئة وشكل لم تكن عند كريتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه
اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة فالخلا
الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط لعله لا يحتاج الى
المرور بالطرف فيوخذ الخلاء او يحتاج وح لعله انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط

وايضا لو لم يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل
الى المكان لكان مملوا او لم يكن فارغا والثاني هو المط والاول لا يخلو اما ان ينتقل الى المكان
الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول بط لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على
حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على
حركة الآخر فيكون دورا والثاني بط لان الكلام في كيفية انتقال ذلك كالكلام في انتقال
الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك
معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لانا نقول لا نم المقدار زائد على الجسمية
فلا يجوز ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه فيه مقدار آخر زائدا وناقصا لانا نقول
زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوعان
ولقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما قال الفصل الثالث في الكيف اقول لما فرغ
من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف والاستقراء دل على
انحصار هذه المقولة اي مقولة الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعداد ووجه الحصر
ان الكيفيات لعلها ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح لعلها الكيفيات المحسوسة في السمع والبصر
والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس
وح لعلها ان تكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات
الانفس وح لعلها ان تكون مختصة بالكميات او لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات



منفعليات

اما القسم الاول اعني الكيفيات المحسوسة فقد بدأ بها لانها اظهر اقسامها واوكد فيه ستة مباحث

الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق

المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات

المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات

وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات

لوجهين احدهما انها تحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة

للمزاج لما يجب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منهما تابعة للمزاج

الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد ولما يجب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان

فاعل الحصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع من

الحرارة ونوع من البرودة ان تحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية

بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجه الاول لانها لسرعة زوالها

وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للمتقلب انه ليس بشيء وسميت باسم الاثر الذي

هو الانفعال والتغير وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات

الاربع كيفيات اولى لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات

الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن

الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم

البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها

ملموسات

ولا نجد جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى

المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي

الروايح قال الثاني في تحقيق الملموسات اقول المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات

المحسوسة بحس اللمس الظاهرة غنية عن التعريف بالحد والرسم لانها اظهر من المحسوسات ولكن ربما

تفتقر الى التنبيه على خصوص ماهية بعضها بسبب الاشتباه بالغير فاذكروا من خواصها ما يعرفوا

به تعريفها بل قصدوا به بيان احكامها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع

المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من اجسام

المختلفة في اللطافة والكثافة لما اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف

اقبل للتصعيد بالحرارة كالهواء الذي هو ابعد من الارض والاقرب يبادر الى التصعيد

قبل الابطأ فيتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حصلت المركب منها فينضم

عند تفرق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء

شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفرق ان كان اللطيف والكثيف قريبين

من الاعتدال بان يكون اللطيف والكثيف متلازمين والتجاذب كما في الذهب فان الالتيام

لما كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف

الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا في الغاية

كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة سيلانا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا

بالكلية ان قويت واللطيف اكثر كالنفط والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية

رطوبة

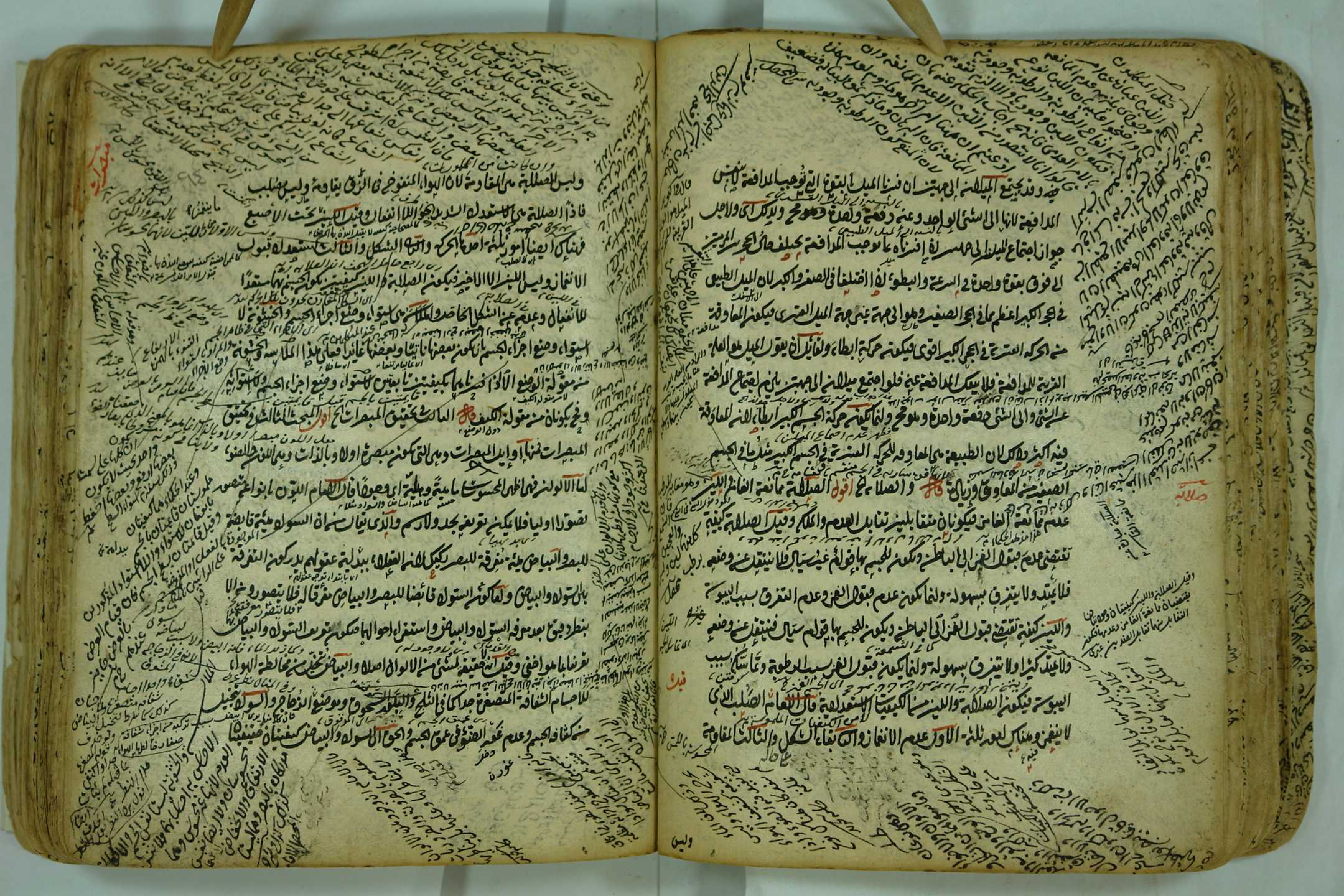
حرارة النار معدة للجمود والحرارة الغريزية شرط لوجود الجمود وكذلك الحرارة الفائضة
عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وكذا الحرارة الغريزية
وحرارة الجزء الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث
الحرارة بالحركة وهذه ليست التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلثة
الهواء والماء والارض فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول
الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها من العناصر قال
ولعل البرودة هي اقول البرودة قيل هي عدم الحرارة فمنع بان البرودة محسوسة والمحسوس
ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة فالبرودة
كيفية موجودة بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديان تتواردان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف طبعا قال ولعل الرطوبة هي اقول ولعل الرطوبة هي البلة
الجارية على ظاهر الجسم المقتضية للالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء
ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لان العسل الصق من
الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه منفصل بعسر والرطوبة مقتضية
لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب
سهولة قبول الشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان
السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متواصلة في الحس بدفع بعضها
بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة تقابل الرطوبة على التفسيرين

يبوسة

خفة وثقل

فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي
الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة وهما كيفيتان
انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة للانفعال عن الغير بينهما تضاد قال ولعل الثقل هي
اقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان تحس من محلهما بواسطتهما مدافعة
صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز
والهابطة الى المركز والاول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي
الى اسفل ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن
في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي او الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع الرافعة
عن الحيز الطبيعي والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع الرافعة
الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا
من نفس جسم ذي ارادة كما في الانسان على هيئته وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا
عن نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون
بان يكون منبعثا مما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان
الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا
قسريا الى اسفل ولذلك كانت حركته اسرع مما لو تحرك بطبعه وحده الى اسفل
وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه

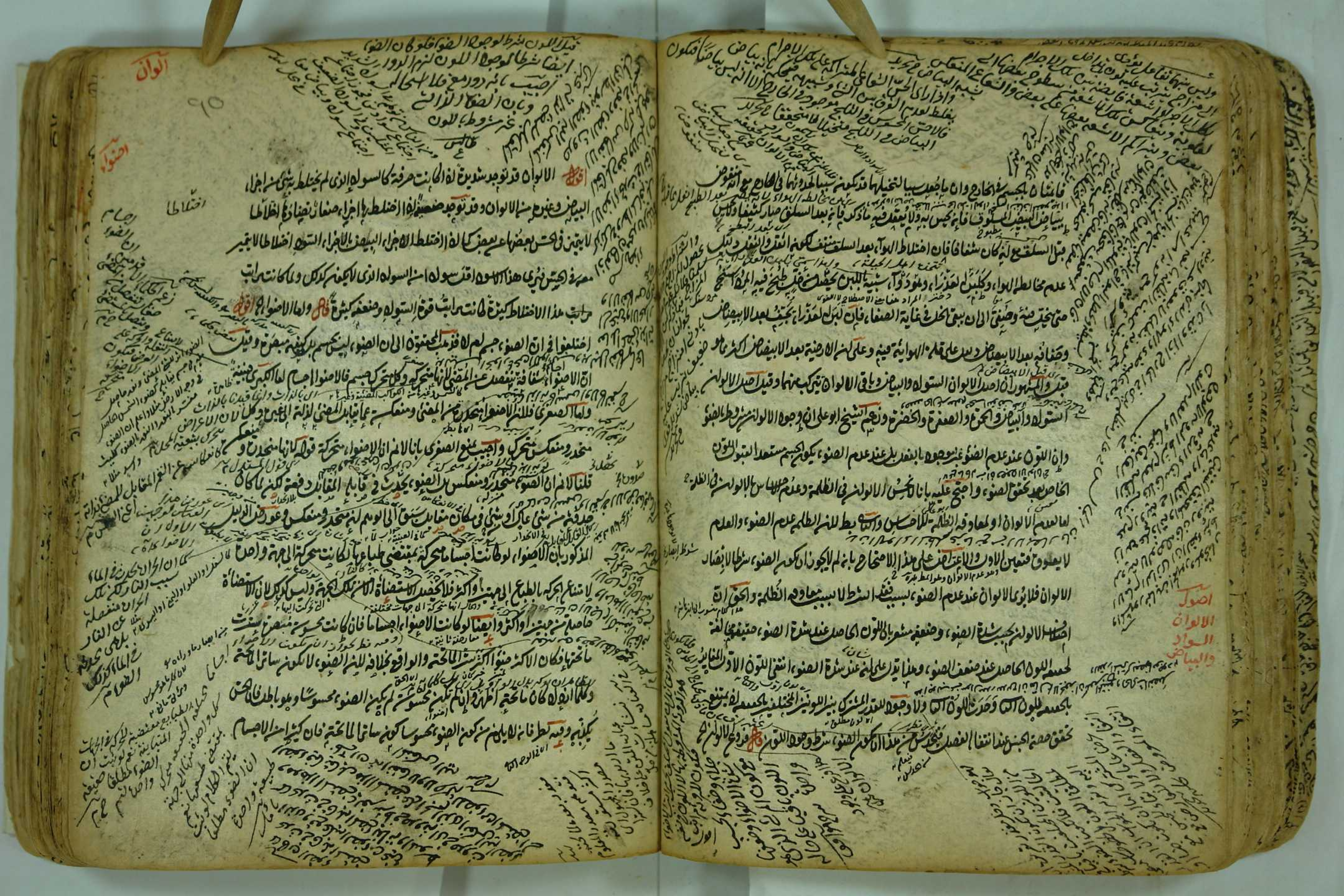
وكالانسان



فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس
المدافعة لانها الى الشيء الواحد وعنه دفعة واحدة وهو محال ولذلك اي ولاجل
جواز اجتماع الميلان الى جهتين لما فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين
الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء لما اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي
في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة
من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل مع العلة
القريبة للمدافعة فلا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة
عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة وهو محال وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة
فيه اكثر وذلك لان الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية في الجسم الكبير مثل ما في الجسم
الصغير من المعاوق وزيادة قال والصلابة اقول الصلابة ممانعة الغامز واللين
عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية
تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه
فلا يمتد ولا يتفرق بسهولة ولما يكون عدم قبول الغمز وعدم التفرق بسبب اليبوسة
واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة ولما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب
اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام الصلب الذي
لا ينغمز وهناك امور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني انتفاء الشكل والثالث المقاومة

ولبس

وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاومه وليس بصلب
فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين تحت الاصبع
فهناك ايضا امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول
الانغماز وليس اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا
للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة هي استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا
استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا فمعاني هذا الملاسة والخشونة
من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع اجزاء الجسم ولا استوائه
وحينئذ يكونان من مقولة الكيف قال الثالث في تحقيق المبصرات اقول المبحث الثالث في تحقيق
المبصرات فمنها اوايل المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء
اما الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهية وهلية اي وجودا فان الامام اللون بانواعه متصور
تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة
للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر يكون لانه العقلاء ببديهة عقولهم يدركون التفرقة
بين السواد والبياض ولما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصور الا
بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما فيكون تعريف السواد والبياض
تعريفا بالاخفى وقيل انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلورة المسحوق وموضع الزجاج والسواد يتخيل
من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان



اصول الالوان السواد والبياض

فايشاه بالجسم في الخارج وان ما جعلت سببا للتخيل بما قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه مفروض
ببياض البيض المسلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا ولا يحس
قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق ينتقض لكونه انقص وانقض ذلك
عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج
حتى يتخير منه وصفي الى ان يبقى الخل في غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض
وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما هو
قبل والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان تتركب منهما وقيل اصل الالوان
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء
وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون
الحاصل بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس الالوان في الظلمة وعدم احساس الالوان في الظلمة
اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة للاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم
لا يعوق فتعين الاول واعترض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا للابصار
الالوان فلا ترى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة واحتج ايضا
اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة
لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير
بالحقيقة للون الثاني وحدث لون آخر ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة لامتناع
تحقق حقيقة الجنس عند انتفاء الفصل فتحقق ان هذا لكون الضوء شرطا لوجود اللون قال فروع الالوان

الوان

٩٥

اضواء

اقول الالوان قد توجد شديدة لانها كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط بشيء من اجزاء
البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة لانها اختلطت باجزاء صغار تضادها اختلاطا
لا يتميز في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز
معه في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب
مراتب هذا الاختلاط كثيرة لا تنحصر مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة قال والعلة الاضواء اقول
اختلفوا في ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل كيفية مبصرة وقيل
ان الاضواء اجسام صغار شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة
واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لزواله الى غيره وكل
منحدر ومنعكس متحرك واجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة
قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث في مقابل المقابل دفعة لكنه لما كان
حدوثه من شيء عال او شيء في مكان مقابل سبق الى الوهم انه منحدر ومنعكس وعورض الدليل
المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة
لامتناع الحركة بالطبع الى جهتين او اكثر فلا يختص الاستضاءة الا بتلك الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة
حاصلة من جهتين او اكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة فيصير تستر
ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته
وكلما ازداد كان ما تحته اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس
يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام

ضوء

الجسم لا يكون ساترا لما خلفه مثل الزجاج الملون والاولى لمن تبايل لو كان الضوء جسما
يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء
هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور لما لطيف في ظلمة فانه يحس
بضوئه دون لونه والضوء لو كان نفس البياض مثلا لما كان البياض لا يشارك السواد في الضوء
كما لا يشاركه في البياضية واللازم باطل لان السواد والبياض قد يشتركان في الضوء مع اختلافهما
في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء الحاصل على
وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما
هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت
الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان
حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله وانما لم يحس
به اشارة الى جواب عن سؤال مقدر تقريره لو دخل الظل لو كان ضوءا الا في انه يحس
بضوء الجدار المضيء المقابل للشمس غير الحولية ثم لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضيء
بمقابلة الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف في الضوء والضعيف لا يحس به قوله
لضعفه اشارة الى هذا والضوء الذي يبرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان
كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة

ظلمة

عبارة عن عدم النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء
صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه
لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا او قد بقربه
لوجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط
بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي قال الرابع في تحقيق المسموعات اقول

مسموع

المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء
ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فتتميز بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في
الحدة والثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت الطول والقصر وعن الصوت
الملايم فان كلا منها قد عرض له مميز يتميز به عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس
تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملايمة وعدمها ليست بمسموعة لعل الطول والقصر
فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملايمة وعدمها فلانهما مطبوعتان والاولى ان يسمى
الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى
بالمصوتة حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء لا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة لها الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما ومنوومي ولا يمكن الابتداء بها في
تلك الحالة لانها ح ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا
حروف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور عن الاكثرين ان الصوت
تموج الهواء بقرع او قلع عنيفين وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه
ما يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن ...



في الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو إمساس
عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان
ينقلب من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى جنبيها بعنف شديد ويلزم منه انفلات
الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب
التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء
يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن عن مصوت لعدم المقاومة والمنع
ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان
صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولانه الاحساس
بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس فانا اذا رأينا من البعيد يضرب
الفأس على الخشبة شاهدنا الصوت قبل سماع الصوت ولانه لو اتخذ انبوبة طويلة
ووضع احد طرفيها على فمه وعلى طرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال
سمعه ذلك الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في
تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الخارج عن الصماخ بل انما
يحدث الصوت في السامعة عند ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا
بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس
ان الملموس من اي جهة وصل الينا والقرب صوت كبير انحراف هواء متموج عن
جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاوم مصادمة كجبل او جدار املس بحيث

ينصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث منه ذلك
صوت هو الصدى قال الخامس في تحقيق الطعوم اقول المبحث الخامس في تحقيق الطعوم
ويلزم باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم قابل له وهو اما لطيف وكثيف او
معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحار او البرودة او الكيفية المعتدلة
بين الحرارة والبرودة فيفعل الحار في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل
الملوحة ويفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة
والكثافة القبض ويفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي
اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما
لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه لا ينحل منه شيء
يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا ينحل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه
ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت
من الطعم لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد
طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض
في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد الاولى وفتحها دواء وهو نوع
من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في الشيحة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر
فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قال السادس في المشمومات اقول المبحث السادس
في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح

الموافقة للمزاج يسمى طيبة والروائح المخالفة له يسمى منتنة وقد يسمى الروائح
من الطعوم المقارنة لها باسمها فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها
من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم
وهو بعيد فان المسك لا يبقى يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشارا
الى مواضع كثيرة لكل واحد منها مثل الرائحة التي يحس بها اولا فالقسم الاول وليعلم ان
كل نوع من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الرابع من الكيفيات النفسانية وهي الحيوة
والصحة والمرض والعلم والظن وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة ونحوها فكانت
من الكيفيات النفسانية الراسخة تسمى ملكة وما ليس كذلك اى ما ليس براسخ يسمى
حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة لكن الكيفية النفسانية اول
حدوثها تسمى حالا ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالعوارض لا يتبع ان ينقلب بعضها
الى البعض ومباحث الكيفيات النفسانية في فصول المباحث الاول في الحيوة الثاني في الادراك
الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس في الصحة والمرض الحيوة
الاول في الحيوة والحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية
والمراد بالاعتدال النوعي ان يكون لنوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد
يحكم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم
على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن
وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ

لكونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فيوجد الحيوة بدون قوة التغذية ويوجد قوة
التغذية بدون الحيوة فيكون الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ ان الحيوة
مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل
حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم
قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس وقوة التغذية موجودة ومنعها عن الاحساس
والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل وحيث يكون العضو المفلوج والعضو الذابل
ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تاثيرهما بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة ما يؤثر
بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما
يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا
بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشيء ومنع ايضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة
والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوة مغايرة غاذية الحيوان للحيوة وقالوا ايضا
الحكماء والمعتزلة بالبنية شرط الحيوة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست شرطا للحيوة
والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج
هو شرط الحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل
منها فقال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهو جسم لطيف يتولد من بخارية
الاخلاط سار في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح
لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطة بالبنية والاعتدال لم لا يجوز ان يكون اشتراط



فاجيب ... فاطلق الموت حيث لم يوجد الحيوة

الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واحدة الحيوة كان العرض الواحد
حالا في محلين متعددين وهو محال وان تعلقت الحيوة بان يكون في كل جزء من البنية حيوة
على حدة كان قيام كل واحد منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء آخر والا لم يكن البنية
الصالحة شرطا في الحيوة وانما كان مشروطا يلزم الدور ولو صح وفيه نظر فان الحيوة الواحدة
قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت
عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق
الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا
لان العدمي مقدر ايضا قال والادراك اقول البحث الخامس الادراك
غني عن التعريف لانه من الوجدانيات وهي ابينها حاصلة عند النفس وحصول صفة
الشيء اقوى في النفس من حصول الشيء والمثال فلهذا الصفات النفسانية والوجدانيات
اقوى في النفس من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها
وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهي على التصور صدق
اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم
فان صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرضي المفارق ولا
صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصوره وتصور
معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان

بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صادق له عن مقتضاه فيحصل
اضطراب في تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى التنبيه ليتخلص عن شوب التوهم الى صرف
التعقل فلا يكون على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لانها ناقص ولا يعارض
نعم قد يقصر فهم المنبه عن ادراك التنبيه على الوجه المستقيم فيتوقف على نوع بيان
حاصل بحسب الفطرة او بالكسب كما قد يقصر فهم المنبه عن تفهيم المراد فينتقل الى آخر حتى
يتنبه المتعلم الا ان يقصد مطلقا فينبغي ان يحي فكل منهما يليق له قال الشيخ في
الاشارات الادراك للشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا
تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق
في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعين مدلول الادراك يكفي بان يحصل
بوجه شامل لسائر الصفات النفسانية وهو مثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين
الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى المسمى بالادراك
الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك
او غيره وغيره اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه
اقسام اربعة والاول منها ادراكها بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول لا يكون
حلول ... بالحلول والاجزاء لا يكون ادراكها بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول
مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك
والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع

صورة عن المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول
للجميع بيانه تمثل كذا عند كذا اي حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالانتصاب
بنفسه يتناول الاوليين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول
فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك بعض على
اضافتان احديهما الى ذي الآلة اي والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما في التعريف
وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضايفين والآلة اي ينقسم الى
الادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك والى الآلة اي بآلة والتنبيه على القسمين ذكر
قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها
الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة
الحضور فقط فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف
بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هي المدركة ايضا فان قيل الحضور عند ما
به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون
مدركا اجيب بان الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك
بحضوره عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا بحضورين احدهما عند المدرك
والاخرى عند الآلة فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك
الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك والحضور
عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراك اما ان يكون ظاهرة كاحساس المشاعر

الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالتعقل والتوهم
والتخيل والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لا يخلو اما
ان لا يلحق الادراك حكم او يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد
اشير في صدر الكتاب الى ان تقسيم التعقل الى التصور والتصديق لا يقتضي عدم انقسام
غير التعقل من الادراكات اليه ثم التصديق اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض
او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون لموجب اي لدليل او لا يكون لموجب اي
الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض
بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه
النقيض لا في الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين
طرفي التصديق اي المحكوم عليه وبه التي يرد عليها الايجاب او السلب والثاني اي التصديق
الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح
هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اي حصول الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة
المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم
ونحكم عليه بتميز لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين
ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لوجب
ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون

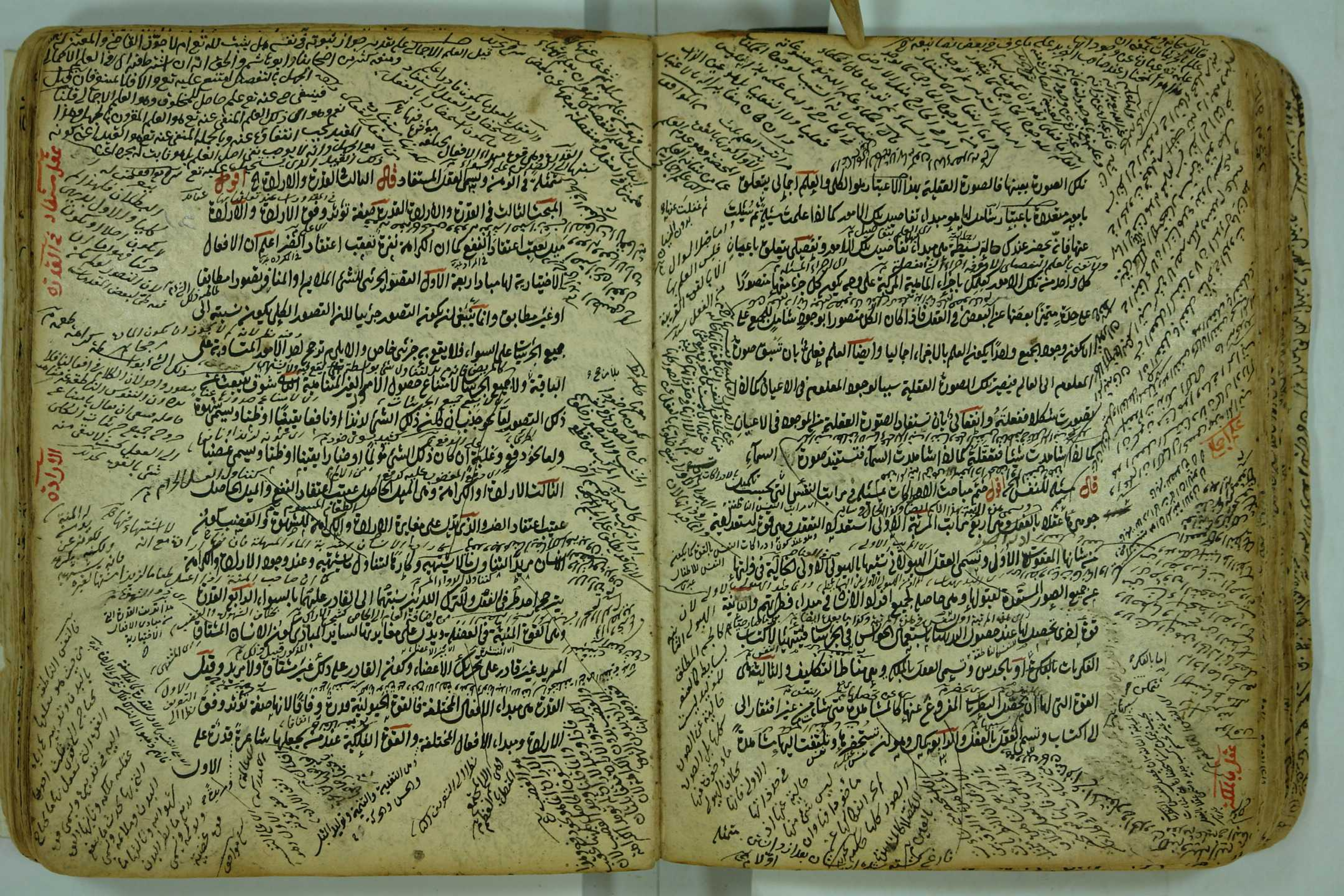
التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه حينئذ يكون التصور هو وجود مثال
المعلوم في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لحاله المثال ولذا كان كذلك
لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا مستقيما ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور
الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل
الحاصل مثالها وان اريد وان الصورة يشارك الخارجي في تمام الماهية فبطل لان الصورة
عرض لانها موجودة في موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها قوله وقد
قد يتصور نفسه اعتراض آخر على ان التصور هو وجود صورة في العالم تقرير الاعتراض
ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل
بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود صورة
المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثل
فيلزم اجتماع المثلين لان الشيء لا الصورة نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا فان
العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذي حضر عنده ما يغايره او لا
فاذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حصول الشيء عند نفسه محض الفرض
فلا بد من اجتماع المثلين او القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل
ان العلم لعله اضافة وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيبطل العالم ببطلان المعلوم
كبطلان الاضافة ببطلان المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة
لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يبطل العلم ببطلان المعلوم لا الا بانه من تعلق الصفة

بامور متكثرة ثم تكثر الصفة لا يجوز ان يكون لشيء واحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم
الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم
غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بذاته العالم
والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زايد فالعلم غير العالم والمعلوم
والعلم بما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم فيتحقق
في الاول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلثة والعلم بالشيء الذي هو خارج عن
العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم
وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم بالاشياء الخارجة عن
العالم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشيء المعلوم واضافة
الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء
الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور
عرض لانها تكون موجودة في موضوع ولعل نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة
عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ يكون تلك الحقيقة موجودة
لا في موضوع ضرورة كونه ذات العالم كذلك فرضنا ان كان المعلوم حال العالم لانه
حينئذ يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا ولعل الصورة في العلم بالاشياء
الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك
ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة



وان كانت صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فرض ايضا لكن فيه شبهة لعل انه
عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهرية
صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث محفوظة في الصورة العقلية
لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس
الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث
هي لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا لانه يمتنع لان
يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة
في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي
لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكنه لا نم ان المنتسب الى الوجود
هو ماهية المعلوم بشخصها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشيء مغاير له وان كان
لو على معنى ان الحاصل من الشيء في العقل هو شبح الشيء ولا كانت الصورة العقلية
فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة
الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول ليس
بجوهر ولا عرض لانه لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية تكون وجوده لا في موضوع
او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار انه الوجود
يصدق في نفس مفهوم عرض له الوجود في العقل تكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد
العرض لانه يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا ينبغي ان تحقق العلم حتى يندفع

الشبهات الواردة عليه قال فرعان اقول فرعان على القول بان العلم بحصول
صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية اي المجردة عن الغواشي الغريبة
واللواحق المادية التي لا تلحق ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تغاير ماهيتها الخارجية
المقترنة باللواحق المادية وان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج وممانعة للتي
الماهية لا احلت فيها صورة لامتنع ان تحل فيها صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة
الخارجية ممتنع الحلول في مادة ما هي اصغر منها وفي ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث
صورة هي اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير
ممانعة فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير ممتنع الحلول فيما
فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها في العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة
بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها
كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفوس جزئية فهي
بهذا الاعتبار يكون جزئية بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان
في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا
بين كثيرين او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك
النوع على السواء على معنى انه لو سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد يقع عنه
اي الصورة ولو سبق واحد منها الى النفس منه بعض الصورة لم يكن لما عداه تاثير
في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي عرض اولا فالاثر الحاصل منه هو



تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار علم كلي والعلم اجمالي يتعلق
بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبداء تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت شيئا ثم سئلت
عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل تلك الامور وتفصيلي يتعلق باعيان
كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا
على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجوه شاملة للجميع على
انه وجه للجميع ولهذا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان تسبق صورة
المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا
تصورت شكلا ففعلته وانفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما اذا شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء
قال تكميل للنفس الخ اقول ختم مباحث الادراكات بمسئلة في مراتب النفس التي تحسب
جوهرها عاقلا بالعقل وهي اربع مراتب المرتبة الاولى استعدادها للتعقل وهي قوة استعدادية
من شانها المعقولات الاول وتسمى العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبداء فطرتهم والثانية
قوة لها تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتتهيا لاكتساب
الفكريات بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي
القوة التي لها ان تحضر النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى
اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة هي ان تحضرها وتلتفت اليها مشاهدة

مستملة في الوقت ويسمى العقل المستفاد قال الثالث القدرة والارادة الخ اقول
المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة
ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الافعال
الاختيارية لها مباد اربعة الاول العقل الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى
جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على
الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث من
ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة
او نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا
الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل
عقيب اعتقاد الضر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق والغضب كون
الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة
يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء الرابع القوة
وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق
المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل
القدرة هي مبداء الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق
الارادة ومبداء الافعال المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على
الاول

لانها تولد وقوع وليست بعزم على الفعل لانها لا تكون مبداء للافعال المختلفة والقوة
النباتية قدرة على الثاني لانها مبداء الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست
تولد وقوع الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تولد وقوع
الارادة ولا على الثاني لانها ليست بمبداء للافعال المختلفة والعزم غير المزاج لان المزاج
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من حيث ملاحظة الكيفيات الاربع
فيكون تابعا من حيث تأثير الكيفيات الاربع والعزم ليس كذلك فان تأثيرها الفعل
والقوة مبداء الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة
او لا فتتناول القوة الفلكية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يسمى القوة بانها
مبداء التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد الاخير لئلا ينتقض الحد بما اذا كان
مبداء التغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تابعا
في الجمع في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة للمطلق التي مجازا تسمية للجزء باسم الكل
والخلق ملكة تصدر بها على النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق
والقدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا انضم اليها
ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه
لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان
بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه لو اطلقت القدرة على القوة المستجمعة

لشرائط التأثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست صالحة
لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر
عند علة التامة ولاجل ان اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان
القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة
محبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق
المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة فذلك كمحبة العاشق لمعشوقه و
المنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه ولعل المحبة لله تعالى عند العارفين
فهو تصور كمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى
ارادة الثواب في العزم جزم الارادة بعد التردد اي الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة
عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف
حصل التحير وان وجد حصل الجزم قال الرابع اللذة اقول البحث الرابع في اللذة و
الالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج حصولها
الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا نجد من
انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك منه الاشياء
الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذا الادراك او لازمة او ملزومة
او لا لازمة ولا ملزومة ولا يكفي في بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال انا نجزم بحصولها
فيكون هو هو للزمان في جزء لغلطه وللسائل ان يقول انك جعلت اسم اللذة اسما



لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكنه لم قلت ان الحالة المخصوصة التي يجدها النفس
من نفس هذا الادراك ولا شك ان هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير
مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما اي الحالة المخصوصة والادراك او احدهما فلا
يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه
ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما
هو آفة وشر والادراك فيهما تعريفه عند المدرك من حيث هو آفة وشر والنيل الوجدان
ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول رسمه ومثاله والنيل قد يكون
لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل تتحقق بحصول نفسه وانما
لم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام
وانما ذكرهما لانه لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بحقيقته و
الوصف بالمخصص الكمال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو
عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو
لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد
كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك
لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو
حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بين

الكمال

الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء اي الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة
القوة للشيء اي الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة
بهما واخر الخير لافادة التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه
اي من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية الالم وبعرف فيما يعرف العقود انه
عند معرفة القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة
الطبيعية وسبب هذا الظن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لكن اللذة لا تتم لنا الا
بالادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استمرت
الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل
الحالة الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع نظر الانسان
على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يجعل تلك
اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة علمية من
غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة
عظيمة بالعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق **قال** الحادي عشر في الصحة **اقول** المبحث الحادي عشر
في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه
اي حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة ولا واسطة بينهما لان عدم كون الموضوع
الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة



بينهما كعين المولود الواحد بالنسبة الى العضو الواحد في الوقت الواحد

فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عني بالمرض كيفية

بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كيفية بحيث يسلم جميع افعاله منها والواسطة وهو كيفية

بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض الخ في بعض الاوقات دون بعض ولما الفرح والحزن

والحقد والغم ذكر مثل الغضب والغم والحجل والهم فغنية عن البيان لان كل احد يدرك

بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فيستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة

لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد

الانفعال وضعفه قال ولما القسم الثالث اقول لما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم

الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة

الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات لما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من

غير ان تتركب مع غيرها ولما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة عنها وعن غيرها

لما الكيفيات العارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاول

هي كون الخط بحيث ينطبق اطرافه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء

بخلافه فانه كون الخط بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة

للقوس فانه لو اجعل مقعر احد القوسين في محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر ولما

على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض

في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والسطح منه احاطة

الحد او الحدوة بالجسم ولما التي تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية

وهي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة والتركيب

وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة

التي يعدها الثلثة واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من

الشكل واللون قال ولما القسم الرابع اقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع

في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعداد المتوسط بين طرفي النقيض

اي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان الاستعداد شديدا نحو اللاقبول

اي اللاانفعال كالصلابة والمصحاحية تسمى قوة وان كان الاستعداد شديدا نحو القبول

والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية قال الفصل الرابع الخ اقول لما فرغ

من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع

الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فذكر في

هذا الفصل ثلث مباحث الاول في حليتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول

في حلية الاعراض النسبية اي وجودها انكر حلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا

الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست

بموجودة في الخارج بانها لو وجدت الاعراض النسبية في الخارج لوجبت في محالها وحصولها

في محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة ايضا في المحل وهي ايضا غير ذاتها فلا تكن

الغير ايضا حاصلا في المحل ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل اي منع لقولنا

السبع لو كانت



بنسبتها لكانت انواعا لجنس عال ولم تكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية اربعة
ثلثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع
اجناسا عالية لم يعن انها ما دخل النسبة في ذاتها بل ما يعرض النسبة لها الا الاضافة
فان مفهومها النسبة مستدعية تكرار النسبة واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة
في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة في الافرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق
الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهو اذا امر خارجي وليست
اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي
حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي
وليست هي ذات الجسم لانه ذلك الجسم من حيث هي غير معقول بالقياس الى الغير وهي من
حيث هو موجود معقول بالقياس الى الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي
تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين
في الاعيان واللازم باطل والا يلزم ان يوصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا قايما بالفاني
والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قايما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فانا نحكم الامس
بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فهما امران خارجيان وليسا من
الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكن فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا
فالفناء والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال
فالفناء والمضي ثبوتيان وليسا مما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذكر اليوم فيهما

عرضان موجودان واعلم ان كون الشيء عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا
فان فوقية السماء ربما تذهب بل العقلي هو الذي يجب ان يحدث في العقل اي عقيب العقل
ذلك الشيء كفوقية السماء ولما الفرضي هو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والذهني
يشمل الفرضي والعقلي ويحيل بينهم كل واحد منهما بلا يقع سبيل الاشتباه غلط قال الثاني
الاين اقول المبحث الثاني الاين والاين هو حصول الجسم في المكان وهو عرض ثابت بنسبة
الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان وسمي
المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر في حيز فصاعدا في مكان واحد سكونه وحصول
الجوهر في حيز في حيز بعد حيز حركة محصول الجوهر ان في حيز اوله فيه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما
وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الانات والحركات فلا قول لا بين
الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا
الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه
بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق
الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدي الى الغير وما كان كذلك فله
خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا
اليه فيكون ذلك الغير المتأدى اليه كمالا ثانيا وثانيتهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فلا
يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه لو وصل
الى المقصد لكان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها



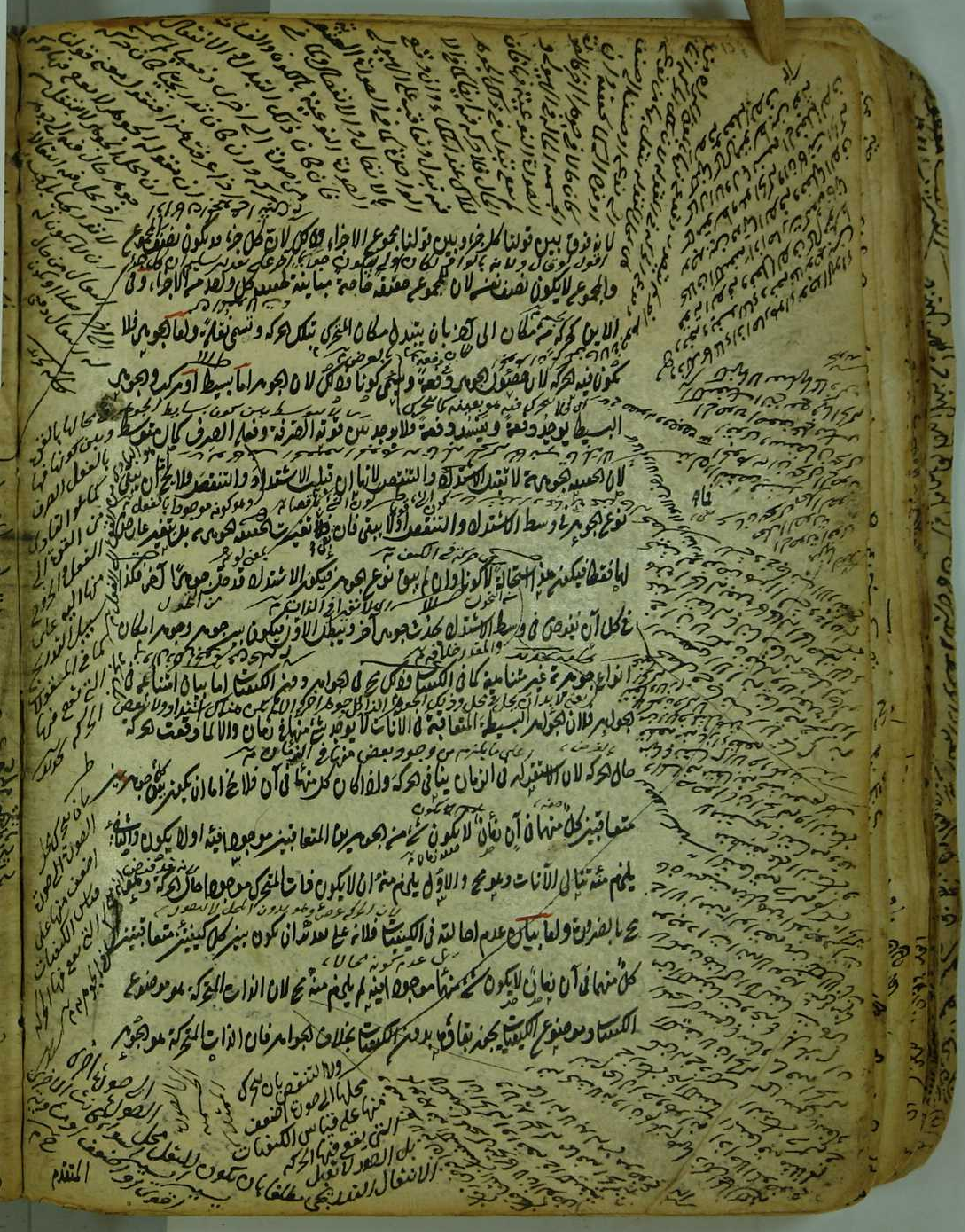
بالفعل تتعلق بعوتين احدهما فوت الباقي من الحركة والثاني فوت الامر المنادى اليه وكل
الحركة وفوت الامر المنادى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر المنادى اليه
كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة لكن الكمال الثاني فقط ولكن الكمال الاول الذي هو
الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فهي اذن الحركة كمال
اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذي لم
يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كمالا اول لما هو بالقوة لكنها لا تكون كمالا اول من الجهة التي
بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل من جهة
الصورة النوعية كمال اول له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل
قال المص وحاصل هذا الحد ونبه بما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة
الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه
والا لكان وجوده وكونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة هذا خلف بل يجب ان يكون
بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل
دفعة وهو المسمى بالكون وعلى التدريج وهو الحركة فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج
الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج لا على دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن
ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تعريفها الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان
المعرف بالحركة فيلزم الدور اجاب الامام بان تصور ماهية الدفع والتدريج اولي الادراك
فان حاصله لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء عن الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر

فان كون ماهية الدفع وماهية التدريج اوليا ممنوع قال وقد تكون الحركة في اقول
اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس
المراد بقولهم ان مقولة كذا يقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان
المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها
تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تقع الحركة
فيها اربع كم وكيف ووضع واين والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف
والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل
والتكاثف فلان الهيولى لا تكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة
الصورة فيجوز ان يتخصص لا بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا
صغيرا وتلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان الاول
لصحة دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء بعد مص ذلك ان القارورة اذا
مصت وكبت على الماء يدخل فيها وحصول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما
ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء ودخل فيها الماء وبقي مكان الهواء الخارج
خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب وثانيهما ان الهواء الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره بسبب
المص ليشغل المكان وتكاثف بدخول الماء او بطبعه عند صعود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي



والاول محال لامتناع الخلاء، فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني ان
الآنية عند الغليان تنكسر ان الآنية لو امتلئت ماء وسُدّ رأسها واُغليت
فعند الغليان فتنصدع والانصداع لا يتصور الا لاحد وجوه احدها بسبب حركة
ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد
مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان
ينشق الآنية اليها التي نقلها الهيئة من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال
المختلفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما
هو خارج عنها الى داخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب جسم آخر يجب احدث
فيه منافذ ويدخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي
والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة بسبب فصل بعض اجزائه
ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة في
الكيف كالاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد
صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف تسمى استحالة
لا يقال لا نسلم ان الماء البارد له صار حارا يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية
حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق
الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون ان الاجسام لا يوجد
فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبايع الاربعة تسمى

باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب وهذا الكمون له
البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس المجموع لها شيئا لا يمكن التمييز بين لها [illegible] فتخيل
هناك كمن بين الحرارة والبرودة لانا نقول انهم بسبب بطلان القول بالكمون والبروز هاهنا فان
يحس بكذبها لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا الاقيه البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء
سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب
ان يحس بكونها كما يحس بالاجزاء الحارة وهو يكذبه واما الثاني فلان ما لطيف سيال
تمنع اتصال بعض اجزائه عن البعض لانهما تمنع اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال
الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يحس الماء
بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب انه لو كان مثلا لو كان حارا بسبب نفوذ الاجزاء
النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه
وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقيه نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق
والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك ويسمى دورية
فان قيل ان كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك اجيب
بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل جزء الذي هو جزء مكان
الكل تفارق جزء مكان الكل ان كان الكل ذا مكان وليس مكان الجزء جزء بل جزء مكان الجزء ان كان
الجزء المفروض مما سامح مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس
اذا فارق كل جزء ما ساس جزء مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل تفارق مكانه



لا فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء فكل لان كل جزء قد يكون نصف المجموع
والمجموع لا يكون نصف نفسه لان المجموع حقيقة خاصة مباينة لجميع الكل وكل من الاجزاء وفي
الاين كالحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة ولعا الجوهر فلا
يكون فيه الحركة لان حصوله يكون دفعة وتسمى كونا وفسادا لكن لان الجوهر اما بسيط او مركب ووجود
البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط
لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو ان يبقى
نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان بقي فلا تغير في حقيقة الجوهر بل تغير عارض
لها فقط فيكون هذه الحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حصل جوهرا آخر فكذا
في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان
انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيف فذلك يحتمل الجواهر وفي الكيف اما بيان امتناعه في
الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة
حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة ولهذا كان كل منها في آن فلا يخلو اما ان يكون بين كل جوهرين
متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والثاني
يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو
محال بالضرورة ولعا بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين
كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع
الكيفيات وموضوع الكيفيات يجب بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر



المنعدم او مادته وعلى التقدير بن لا يبقى زمان انعدام لظهور التنافي فلا يكون المتحرك موجودا

واما الجوهر المركب فلانها تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة فانعدام

المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع الحركة في المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها

اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمقولية فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة

كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حالة ولهذا عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا

بالمفهومية وهو بين البطلان وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه

الحركة بتبعيته واما الجدة فتتغير دفعة فلا يقع فيها الحركة ولعا مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور

فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عندما

اولا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء

الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند

التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد وبينهما زمان والا يلزم تتالي الآنات قال ولابد

اقول ولابد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة اعني المبدأ وما اليه الحركة اعني المنتهى وما فيه الحركة اعني

المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما به الحركة اعني المتحرك وهو الموضوع

للحركة وما به الحركة اعني المحرك والزمان وتحقق الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اعني المتحرك فانه لو

تعدد الموضوع لم يكن حركة ولهذا بالتشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان آخر او استحال

من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الثاني الى المكان الاول او استحال منه الى بياض الى سواد بوحدة

لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الى لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول

والاستحالة الاولى انعدام بانتفاء الزمان للاول وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة

لانا لو تعددت المقولة لم يتنوع الحركة الواحدة ولكن بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في

زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في

زمانين في مسافة ولكن فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة

فيتحد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل ويتحرك في زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه

الحركة في تشخص الحركة تقريره ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان ويتحرك

فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلثة

اعني الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدا والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدا والمنتهى لازمة

لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة كل من الثلثة غير كافية فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى منتهيين

في زمانين وبالعكس من المنتهى الى مبدا واحد قد يتحرك من مبدئين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك

وتعدده في كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قد يحرك محرك جسما وقبل انقطاع حركته يحركه محرك

آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة

وان صدرت عن محركين يبقى هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدا

والمنتهى كالصعود اي الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز بالنوع

وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الابيض الى التصفد الى التحمر الى التسود واخذ الابيض

الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع

الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد فيصدر الحركات المختلفة قد يصدر كل واحد منها

وحركة موافقة في النوع لحركة اخرى والبه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد ولما

الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة

له لجواز ان يختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اي

لجواز اشتراك المعروضات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك

العوارض المتنوعة في معروض بالنوع واختلاف الحركة بالجنس باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة

والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة اي الحركة في الكيف والنمو

اي الحركة في الكم والوضع اي الحركة في الوضع واقعة في الاين والكيف والكم والوضع وهي

اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد

الحركة ليس لتضاد المحرك والزمان لما مر من ان المحركين المختلفين يجوز ان يصدر عنهما حركة واحدة

بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو فرض فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضي

تضاد المعروض ولا التضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فيمتنع ان يكون

تضاد الحركة لتضاد ما منه الحركة وما اليه اي لتضاد المبدا والمنتهى وتضاد المبدا والمنتهى اما

بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من

البياض الى السواد وقد تكون التضاد بين المبدا والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما

ومنتهاهما نقطتان متماثلتان وهما من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد

من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدا للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة

بانقسام الزمان لكن الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة

لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة

في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته **قال** ولابد لها من قوة **اقول**

الحركة لابد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم

باطل فالملزوم مثله وتلك القوة لابد ان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك مستفيدة

من سبب خارجي بحيث لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اي وان لم تكن تلك القوة مستفيدة من سبب خارجي

فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا اي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها

سميت تلك الحركة طبيعية وكل واحد من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة

وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية يسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة

وان عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية يسمى تلك الكيفية بطوءا فيكون الحركة بطيئة والحركة

السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر

والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي

او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء فذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد

والتنقص وكل ما هو من الفصول لا يقبل لهما فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منها فصلا لم يكن

اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منها فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطوء

موجبا لاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكانت

السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى الحركة الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم

على حركة الفرس الى حركة الفلك الاعظم فقد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مقدار ما او كان له ازيد من المسافة

علي حركات الفرس ويكون زيادة سكنات الفرس على حركاته

الى قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف عشرة فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من

حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا نحس بحركاته المحسوسة لكثرة تلك السكنات واللازم فيه بخلافه وايضا اذا غرزنا

خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في جانب الغربي ثم لا يزال

ينتقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة

لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لتساوي الحركتان في المقدار او يكون حركة الشمس اسرع من السكنات

او حركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا محال لانه لو كان ان يرتفع الشمس جزءا ولم ينتقص الظل ولا ينتقص

شيء لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص الظل شيء او يكون حركة الظل

ابطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي

الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسرية ممانعتهما

قال والمشهور انه لابد ان يتخلل الخ **اقول** المشهور انه لابد ان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة

والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ على

المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني لانه لو كان وصوله الى ذلك الحد

في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا يكون

فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان

فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلابد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد

موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة

عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلابد وان يفارق

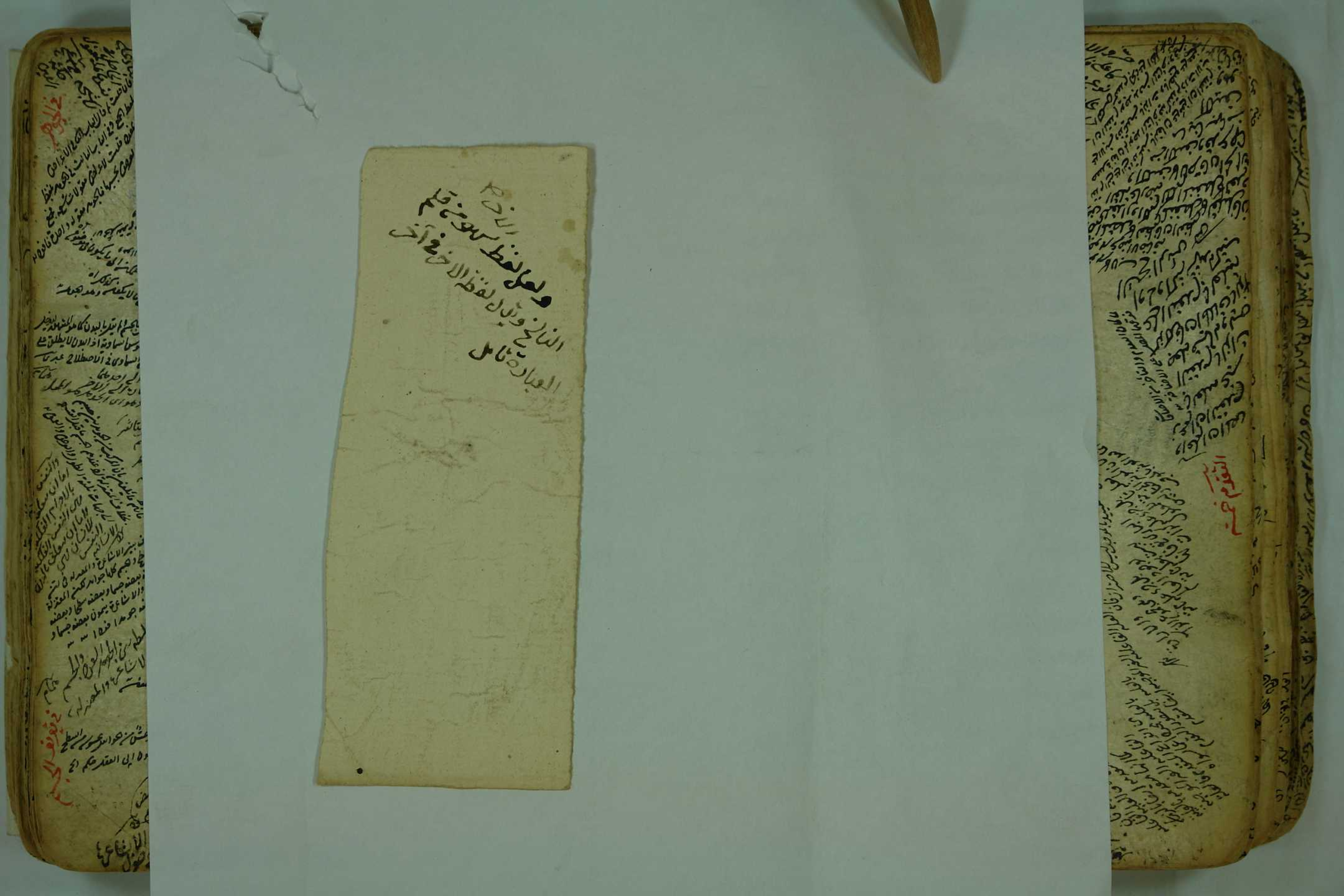




واما للاين فكالاعلى والاسفل ولمتى فكالاقدم والاحدث ولما للمضاف فكالاقرب والابعد ولما للوضع
فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى والاعرى ولما للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال
فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافة في شخصيتها ونوعيتها وجنسها وتضادها تابعة لمعروضاتها فلو
كانت المعروضات اجناسا او انواعا او اشخاصا او اضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك قال فرع التقدم
على الشيء له اقول لما كان التقدم من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي
منحصرة بالاستقراء في خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع
فيها القبل مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر
ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر
الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه وكان ابتداء على
المتصل التقدم في المكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ
من طرف الاول وبالعكس اذا ابتدئ من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر
استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه
غير عائد الى شيء من اقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات
والطبع لانه ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها اما حسية وليس
للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو
ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يستدعي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر
في زمان غيرهما فالتقدم بالزمان يقتضي ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء

الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان
زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على
البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة ان ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس ان ابتدئ من طرف
المستقبل وليس في باقي المقولات زيادة بحث فاقتصر على المباحث التي ذكرها وختم الكلام في الاعراض

قال الباب الثالث في الجواهر اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب
الثالث في الجواهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجوهر منحصر
في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى
او حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا
منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق
التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة
وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر التقسيم في جهة فقط فهو الخط وان قبل
القسمة في جهتين فهو السطح والاول هو الجسم ولا اختلاف بينهما في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الاول
في مباحث الاجسام الفصل الثاني في المفارقات قال الاول في مباحث الاجسام اقول الفصل الاول في مباحث الاجسام
وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوثه الخامس في تناهي الاجسام
البحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه باعتبار
بعض اعراضه كالسطح من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف لما ان يحس به ادى الى العقل ان ثمة
العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب فليس الجسم محسوسا من جهة اعراضه المذكورة معقولا من جهة


ولعل النقط سهو من قلم
الناسخ وذيل لفظ الاخ آخ
العبارة تأمل

ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس معاون للعقل في حكم الضروري بوجود الجسم اليس كل ما يحكم به العقل
ضروريا بشرط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يوخذ من الحس
اصلا ومنه ما يوخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث اذ الحس ادى
الى العقل وجود سطوح والوان مختلفة في ما يليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم
العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي ولما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على زوايا القائمة وهذا الحد رسمي للجسم لا
حد فان سواء قلنا الجوهر جنس للجسم او لازم له فان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا
قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزاوية القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين من قيام خط مستقيم
على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي لا يميل فيه الى احد الجانبين هكذا فان مال الخط
القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا حادة / منفرجة
والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلثة لا انها حاصلة فيه بالفعل اذ يمكن
ان يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض بعد فيه ثالث متقاطع لهما على زوايا قائمة
ايضا وانما قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لا على زوايا
قائمة فلو لم يقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح
للجسم فيه فان السطح تتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة بل تتقاطع فيه ابعاد ثلثة او اكثر على زوايا
غير قائمة على هذه الصورة واما على زوايا قائمة فلا تتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا
والابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور الا التقاطع على زوايا قائمة وان كان

لاخراج السطح فان السطح عرض خرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرجه بل القيد المذكور
انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا
التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اجيب بان الخاصة هو قوله القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة
خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلثة
ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وقد فسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد
الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يمكن منها حاصلا
فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا اذ اثبت للجسم واعترض عليه بان الجوهر
لم يثبت جنسيته بل يثبت عدم جنسيته لانه ليس بجنس وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل
الثلثة ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد وضع مكانا
الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا والفصل ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخوله
الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل ويوضح انه تنبغي الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله
لانا اعلم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم للنوع جوهرا
ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر [illegible]
ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون
الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق مفهوم
الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية وهو

ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنس النوع
عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلثة الاول انه تعريف الشيء بما هو اخفى منه لان
كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه فاحجم ومتحيز الى غير ذلك من الصفات وان لم يخطر
بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكر فان ذلك من التصورات الغامضة التي
لا تحصل الا لاذكيا الخلق الثاني انا اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم نعرف منه
ان الجسم المشاهد هل هو كذا ام ليس فاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة
موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها اما من الضرورة او من النظر ولان الدعوى
لا تمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن ان يفرض الابعاد الثلثة فيه متوقف على تصور الجسم
فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور
لانا نقول هذا التعريف رسم وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة
ولا نجد ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد الثلثة لكن الصورة هي الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل
فلو كان لهذا الجزء مدخل في القابلية لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وهو محال واذا لم يكن الصورة
جزءا مما هو قابل للابعاد الثلثة من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون هذا الذي ذكرتموه
غير متناول للجسم البتة بل للهيولى غاية ما في الباب ان يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة
اولا لكن فرق بين الهيولى بشرط حصول الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هي الهيولى
بشرط حصول الجسمية فيها لا المجموع الهيولى والصورة ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست
الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتموه لا يطابق على مذهبكم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن

تكلف

تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل
احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا حجما وممتدا في جهات ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت
ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور
هذه الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور بهذه الخاصة من لا يمكنه ان يعبر عنها ويوضحها وعن الثاني بان المراد
ان حقيقة الجسم هو كذا اعني ما يكون المذكور معرفا للجسم ولا يلزم ان يكون دعوى فان ذكر المعرف عند المعرف لينتقل
الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون دعوى وعن الثالث بانه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون
للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان لها مدخل في
ذلك لكان من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونها جزءا للقابل ان يكون
الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو
الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل لكن لا نم انه محال
انما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو مم فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها
من جنس وفصل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها
فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها امكان وجود ووجوب وجود والشيء الواحد يجوز ان يكون مبدأ للقبول
والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتأتى ان يفرض
فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا ممن اثبت الجوهر الفرد الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب
من جوهرين فصاعدا قال المصنف ان حقيقة الجسم لظاهر ما ذكره من التعريفات لان كل عاقل يعلم ان كل
واحد من الاجسام المشاهدة كونه فاحجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا

العائنة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق وجزء الذي لا يتجزى فان ذلك من النصوص القاطعة

التي لا تحصل الا بالفكر قال الحكماء في اجزاء الجسم اقول البحث الثاني في اجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف

اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان او غير مختلفة الطبائع كالسرير مثلا واما مفرد وذلك ان الجسم

المفرد اي الجسم الذي هو بسيط الطبع اي الذي ليس فيه تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة فلا يخلو اما

ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى كل من التقديرين اما ان يكون الانقسامات

متناهية او غير متناهية فهذه اربع احتمالات الاول ان يكون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار

لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا

ولكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية

صغار لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها انه غير متألف

من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني

ورابعها انه غير متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية

وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف

من اجزاء بالفعل وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا

لقامت به وحدة وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال والقائل

ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام

الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه

فاذا انقسم بالفعل تبدلت الوحدة الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز متقاطع اجزائه

بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الآخر فان مقطع

النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد

من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات

بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل ومشتملا على اجزاء متعددة بتعدد تلك الخواص وللقائل ان يقول انه ان اريد انه قابل

للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية متغايرة بحسب الفروض الا انه قبل الفرض لا يقتضي الانقسام

الموجود بل هو عدم الفرض الثالث لو انقسم جسم مثل صفحة جسمين فهو الجسمان المتفاصلان بالتقسيم ان كانا

حاصلة قبل التقسيم فقد كان الجسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب

قوله والا اي وان لم يكن هوية الجسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد

وحدث هاتان الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الآخرين فعلى هذا لو طارت

البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت بدلس ابرتها جزءا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول

واحدثت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع شق الابرة فقد فني ذلك المقدار ومتى فني ذلك

المقدار فقد فني ما كان متصلا به ويلزم جزء آخر البحر وفساده لا يخفى وللقائل ان يقول لا امتناع

في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس

قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مجتمع من اجزاء حاصلة بالفعل وللقائل ان يقول انما

اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء

حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء اي الجسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان

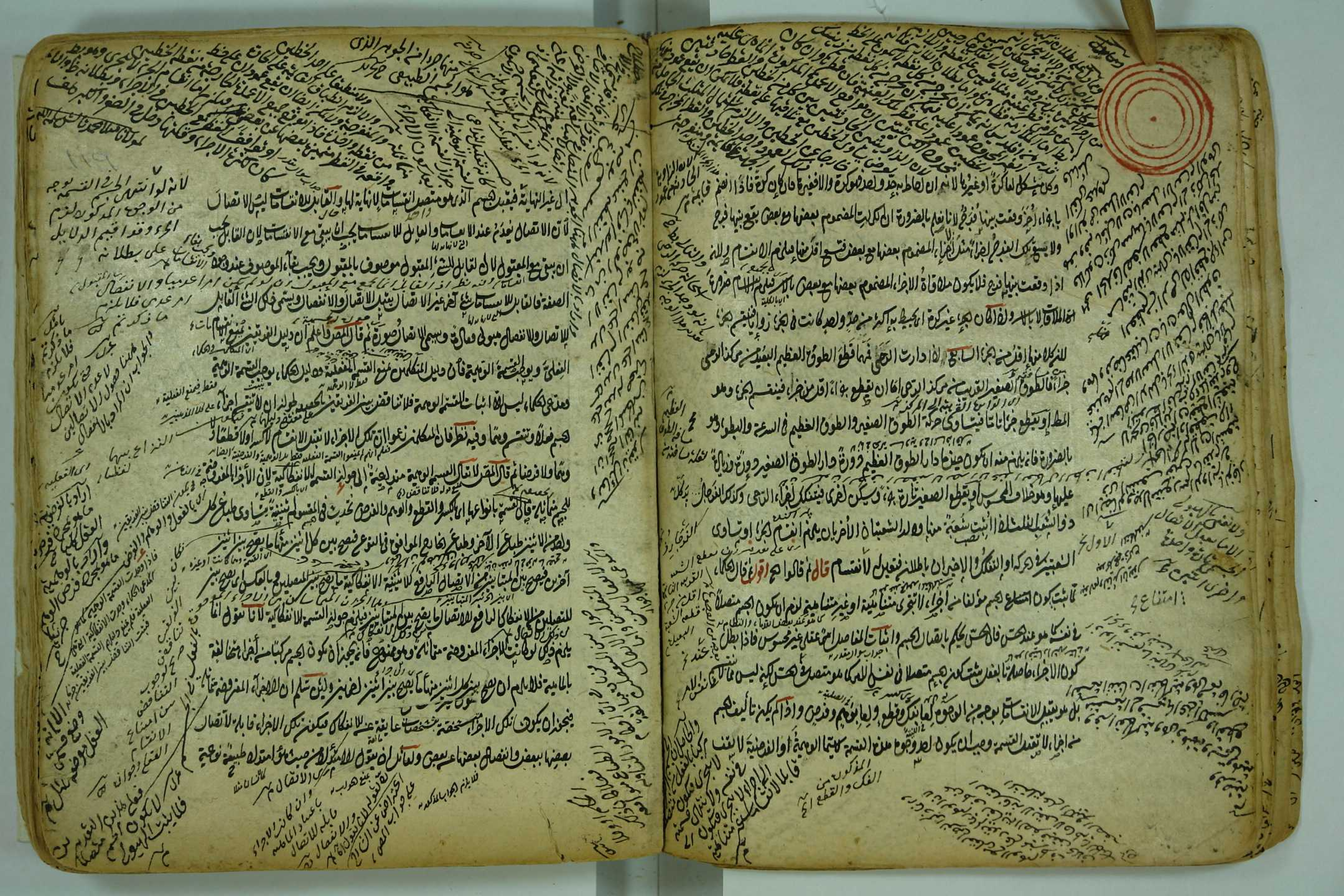
الاجزاء التي يتألف منها الجسم تنتهي بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء اي الجسم لا نها لو كانت

منقسمة لكانت اجزاء آخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو
مذهب النظام وكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل مستحيل لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا
كان او غير متناه فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان ناخذ آحادا
متناهية من تلك الاجزاء فناخذ ثمانية اجزاء من تلك الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى بعض فلا يخلو اما ان
يزيد له حجم بانضمامها اى بالتأليف والنظم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن
ان نضع الاجزاء الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهي الاجزاء فانها ثمانية
وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية المقدار من اجزاء غير متناهية
نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان
انضياف الحجم بسببه اى التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيد المقدار فلو كان جسم متناهي المقدار مركبا
من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد التي هي متناهية اى آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية الى الآحاد
التي هي غير متناهية اى آحاد الجسم الذي له آحاد غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الآحاد
الى الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم معا لكن الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة
المتناهية بالحركة واللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون
قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب ان لا ينقطع تلك المسافة اصلا الثالث ان النقطة
موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف
الخط الموجود وطرف الخط الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين فهو

الخط لانه جوهر فرد جوهر فهو وضع لا يقبل القسمة فان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم تنقسم
محلها الا انه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم
محل النقطة يلزم الخط لانه محل النقطة فهو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي وضع
غير منقسمة وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد ان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل ان يقول
النقطة عرض ومحلها الخط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه لو
كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام
المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط من حيث التناهي و
الانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث
ان الحركة الحاضرة موجودة اى الحركة لها وجود في الحال لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم
تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموصوفة
غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة يسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هف
فلما كانت الحركة غير منقسمة ثم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة
انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد جزئيه غير الحركة في الآخر ولما كانت المسافة التي وقعت
الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم
من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل
معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف فثبت
ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على نفي الاجسام ما لا يقبل

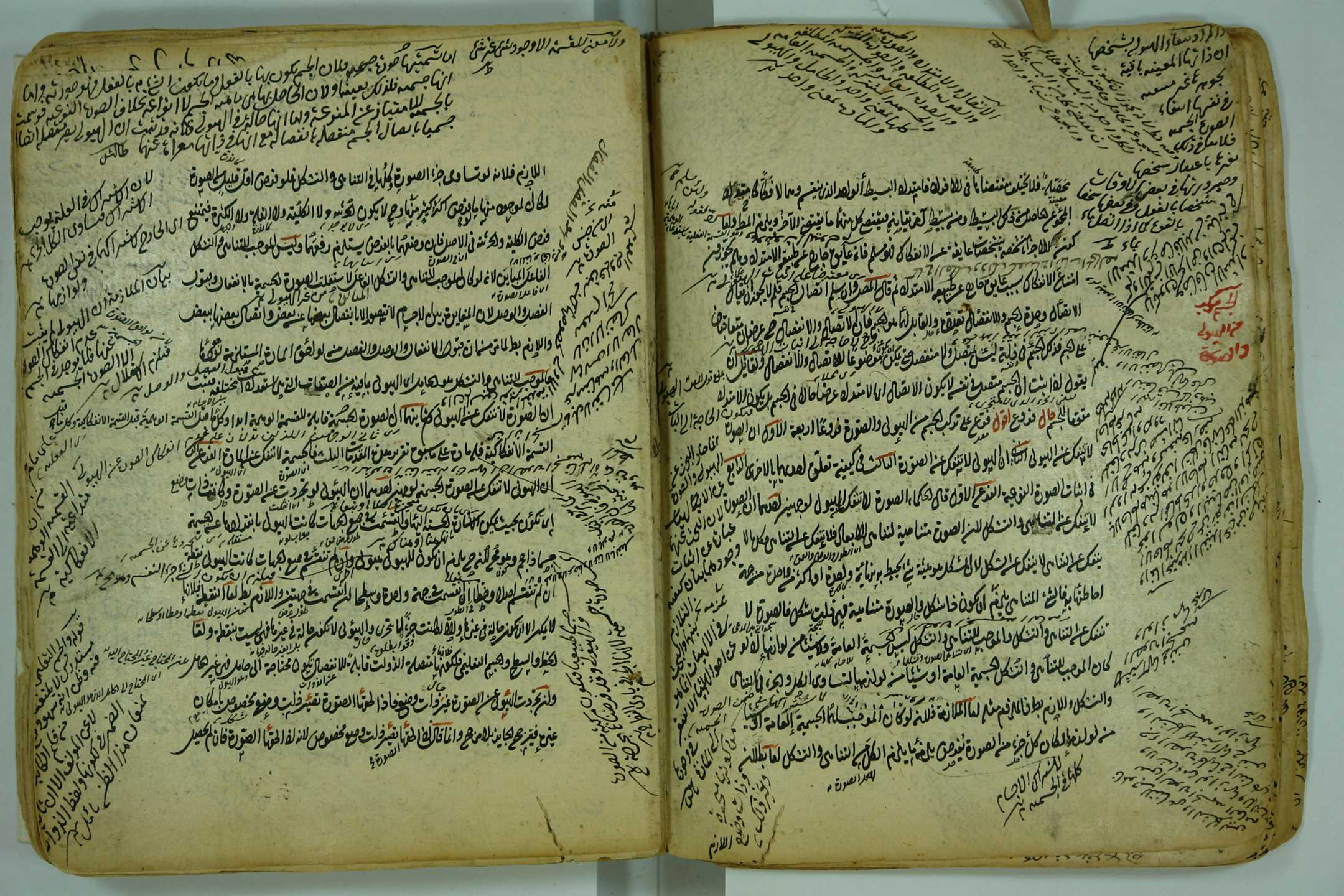
القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا في الماضي والمستقبل لان
الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة تقع
في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا تكون الحركة موجودة اصلا لان الماضي هو الذي
كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا فاذا امتنع حضوره لا يصير ماضيا
ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل ان يقول الحال هو حد مشترك
بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة
للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت
القسمة الى قسمين قسمة الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام فاذا الحاضرة
ليست بحركة وقد فرض انها حركة وبنى عليه بيانه ولا نم ان الماضي هو الذي كان موجودا في حاضر بل
الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا
وهكذا المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع
في زمان وليس شيء من الزمان حاضرا لانه غير قار الذات **قال** لعض الحكماء **اقول** لرد الحكماء على نفي
الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز بنفسه فان يمينه غير يساره اما الوجه الذي يلاقي ما على يمينه غير
الوجه الذي يلاقي ما على يساره ولذا ركبنا سطحا من جزء على قوامه وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس
صار مضيئا والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام لا يقال ذلك التغاير
لتغاير وجهيه لا للتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان ان كانا جوهرين
ثبت المدعى لانه حينئذ يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام العرضين

المتقابلين بجزء واحد منه جهة واحدة في زمان واحد الثاني انا اذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع من
اربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحرك الجزءان على السوية حركة
على السواء من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالآخر
ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث ليكونا
في الحركة متساويين فيلزم انقسام الجزء الثاني والثالث الثالث كلما قطع الجسم السريع بحركة
بحركته جزءا قطع الجسم البطيء بحركته اقل منه والا لو قطع البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان
يساوي البطيء السريع في جزء وينتفي في كل فيلزم ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع
هيئة الاضلاع [illegible] وكان زاوية مثلثة بعض الاوقات كان منها في الظل خطا نصفه فيكون للاجزاء التي
هي وتر نصف فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الخط وقد بين من اقليدس ان كل خط يمكن تنصيفه كالخط الذي
يكون اجزاؤه وترا يمكن تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس انا نفرض خطا مركبا
من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء ويتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان انتقل الجزء الى ما فوق
الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انتقل الى ما فوق الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى ما فوق الثاني يلزم ان
لا يكون الجزء متحركا وقد فرض انه متحرك وان انتقل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء جزءين
ما قطع تحته جزءا ولهذا انقسم الزمان والحركة والمسافة لعل الزمان فلانه في الزمان الذي قطع فيه
ما تحته جزءا قطع الجزء جزءين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان ولعل الحركة فلان
حركة الجزء في قطع الجزء نصف حركته جزءا تحته ولعل المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام
المسافة للتطابق السادس الجزء مشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه مشكل فالجزء مشكل



وكل منها قابل للكثرة او غير قابل لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة والا فغير قابل فان كان كرة فاذا انضم
بآخر وقعت بينهما فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المنضم بعضها مع بعض يقع بينها فرج
ولا يسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المنضم بعضها مع بعض فيكون اقل منها فيلزم الانقسام ولانه
اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المنضم بعضها مع بعض بالكل فيلزم الانقسام ضرورة
ان الملاقاة لا بالكل ولو كان الجزء غير كرة احاط به اكثر من حد واحد لكانت في الجزء زوايا فينقسم الجزء
الى كل منها اقل من الجزء السابع لو دارت الرحى فيها فقطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى
جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع به اقل من جزء فينقسم الجزء وهو
المطلوب او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو
بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة
عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير تارة ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك الدولاب بكلا
ذوائبه للشكل الثلث الثبت شعبة منها ولد الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوى
التعبيرين في حركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا اه اقول قال الحكماء
لما ثبت كون امتناع الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فان الحس حكم باتصال الجسم واثبات المفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا بطل
كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفسه كما هو متصل عند الحس لكنه ليس مما لا ينقسم
بل هو يقبل الانقسام بوجه من الوجوه كما بالفك وقطع ولما بالوهم والفرض واذا لم يكن تأليف الجسم
من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون له وجود منه القسمة كما الوهمية او الفرضية لا يقف

الى غير النهاية فيثبت الجسم الذي هو متصل انقساما لا نهاية لها والقابل للانقسام ليس الاتصال
لان الاتصال يعدم عند الانقسام والقابل للانقسام يجب ان يبقى مع الانقسام لان القابل يجب
ان يبقى مع المقبول لان القابل للشئ المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود
الصفة فالقابل للانقسام شئ آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشئ القابل
للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المص فاعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام
الفعلية ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية
وفرض الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين الفريقين بالحقيقة لقولنا ان لا يتجزى اجزاء
هم فعلا وتتجزى وهما وفيه نظر فان المتكلمين زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا يقال القسمة الوهمية منقطعة الى [illegible] القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة
للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اي الكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طبع كل
واحد من الاثنين طبع الآخر وطبع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين
آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين
المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم من قوله القسمة الانفكاكية لانا نقول انما
يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء مختلفة
بالماهية فلا نسلم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم ان الاجزاء المفروضة متماثلة
فيجوز ان يكون لتلك الاجزاء المتخصصة مشخصات عائقة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال
بعضها ببعض والانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول للاشتراك في طبيعة نوعية



تحقيقا فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وما لا فكأ ... له

المجموع حاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يباينه فيتقص كل منهما ما ينقص الآخر ويلزم المطلوب لعا...

لكن الاجزاء تخصه بتخصصات غايته عن الانفكاك لو سلم فانه غاية جاز عن طبيعة الامتداد وما يجوز

امتناع الانفكاك بسبب غاية خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المصنف وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال

الاتصال صورة الجسم والانفصال تعقبه والقابل لهما هو الجسم فان لا اتصال والانفصال عرضان متعاقبان

على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان

يقول لو ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد

متقوما للجسم قال فروع اقول فيتفرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة الاول ان الصورة

لا تنفك عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع

في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قال الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة

لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا

ينفك عن التناهي لا ينفك عن الشكل لان الشكل هو هيئة تحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة

احاطتها به فالشيء المتناهي يلزم ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا

تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها والا لو ...

لكان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الكل والجزء في التناهي

والتشكل واللازم باطل فالملزوم مثله لما الملازمة فلانه لو كان الموجب لها الجسمية العامة او شيئا

منه لو لنفسها لكان كل جزء من الصورة ينقص ... يلزم الكل من التناهي والتشكل لما بطلت

كلها في الجسمية

اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلو فرض اقل قليل الصورة

لكان الموجود منها ما يفرض اكثر كثير منها وحينئذ لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع

فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والتشكل

الفاعل المباين لانه لولا الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وبقبول

الفصل والوصل لان المباين يبلى للاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض

واللازم باطل لما تبين من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها

فالموجب للتناهي والتشكل هو حامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي تستعد لها لاختلافه فثبت

ان الصورة لا تنفك عن الهيولى كما بينها ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل

القسمة الانفكاكية فلما مر على ما سبق تقريره من المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عنها في الفرع الثاني

ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع

اما ان تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها او تنقسم في جميع الجهات لكانت الهيولى بانفرادها على هيئة

جسما اذ لا معنى للجسم الا ان يكون للهيولى هيولى وان لم تنقسم في جميع الجهات لكانت الهيولى نقطة

ان لم تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في جهتين واللازم باطل لان النقطة

لا يمكن الا ان تكون حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزأ والهيولى لا تكون حالة في غيرها فليست بنقطة ولما

الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها منفصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل في غير حال

ولو تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة تغير فلابد وضع مخصوص بامكان

عنه فيترجح الجائز بلا مرجح وانما قال لحقها نغير قلت وضع مخصوص لانه لو لحقها الصورة فان لم يحصل

فان قيل احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء دون الوجود لتقدم وجودها
قلت كونها متشخصة لا يكون الا بمقارنتها اياها لانها كانت مقارنة لها مبدعة اياها
متشخصة مستفادا منها

والهيولى لا وضع لها قبل الصورة لا بالزمان لانها لو كانت ذات وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال ببداهة العقل وان حصل جميع الاوضاع يلزم حصول
ولا بالذات اما بالزمان فلامتناع
الانفكاك بينهما واما بالذات فلان
حال الوضع لذاته من الصورة او لازم لها
اعني المقدار فوضع الهيولى لا يكون
الا من جهتها فهو متأخر بالذات
عن حصول الحال فيها وقد كان لازما
للمتعلق عليه بالذات

الواحدة في مواضع متعددة وهذا ايضا محال ببداهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون حاصلا
ايضا ببداهة العقل فتعين ان يقبر ذلك وضع مخصوص وانا قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس
اولى بها من غيره فلما امكن ذلك الوضع لكن غيره فترجيحه جائز من غير مرجح وانا قلنا ان ذلك
الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت
حاصلة قبل ان يلحقها الصورة وهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي
حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة
بالهيولى وهذا ايضا محال لان الهيولى يتساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها
فيلزم ان يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة فلا يحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص
ليس اولى بها من غيره لحصوله لها فيتعين ترجيح الجائز بلا مرجح وهو محال وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة الجسمية لكانت موصوفة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يتصف بالقوة والفعل فلا يمكن
للهيولى ان ينفك عن الصورة فيما ينتقض من الصورة مع الهيولى [illegible]

في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما
افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها من
الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحيزها الى الصورة لكان الهيولى
موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال كما مر والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها من حيث
ان مع الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة

وتعينها بالتناهي والتشكل والتناهي والتشكل بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لهما فظهر احتياج
كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الوجه الرابع في اثبات الصورة النوعية ان الجسم لا يخلو عن صورة
اخرى للتي مادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وبعسر اللازم الاجسام
الرطبة من العنصريات وبعسر اللازم للاجسام اليابسة منها وامتناع قبولها وهو اللازم للفلكيات
واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيئات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيئات
والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلة تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الصورة
الجسمية المتماثلة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لكونها القابل للشيء لا يكون فاعلا لما يقبله فعلها
لامور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة
للتي المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاختصاصها بما يتعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للتفصيل والوصل وغيره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان
الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد من هذه الامور فلو كانت خالية عن هذه الصورة
لما اختلفت الاجسام في هذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات
اما اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية على امتناع انفكاك احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار
ولكن ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون
الاخرى وجاز اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية
ومع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول

الوجهين اللذين ذكرهما فى بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان نجوز انفكاك
الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى اذا بان يكون الموجب للتناهى والتشكل هو الفاعل المباين
قوله لو كان الموجب للتناهى والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم باطل
قلنا لا نم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولى اذ كون الجسم قابلا
للتناهى والتشكل لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم
كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول التناهى والتشكل فى الاجسام
لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض الاتصال والانفصال لا يتحقق
بدون المادة واما على الوجه الثانى فللمعترض ان يجوز عدم التلازم بين قبول القسمة الوهمية وقبول القسمة
الانفكاكية لمانع ولقائل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر ولنا على الوجه الاول من الوجهين اللذين
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اقتضاءها الماهية المجردة وضعا معينا بشرط
اقتران الصورة بها بان يقال لا نم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة غير قابلة للوضع فاذا
لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره يلزم الترجيح بلا مرجح وانما
يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص هو الهيولى فقط ولم لا يجوز ان المقتضى للوضع المعين الماهية
المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان يكون الهيولى فى حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضى
احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها فلا يلزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ولقائل
ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير مجردة وان لم تخصص
نسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ولنا على الوجه الثانى

من الوجهين اللذين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون الواحد
مبدءا لكثير تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدءا للقوة والفعل على تقدير تجردها عن
الصورة ويكون موصوفة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الشىء الواحد مبدءا لكثير قلنا لم
قلتم انه لا يجوز ان يكون الشىء الواحد مبدءا لكثير وما ذكر فى بيان عدم جوازه فى
العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على ان مبدء كون الهيولى بالفعل ليس
نفس الهيولى بل مبداء كونها بالفعل هو الموجد لها ولنا على الدليل الذى ذكر فى اثبات الصورة النوعية
فللمعترض ان نطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية فان الاجسام كما اختلفت فى الاعراض
التى ذكرتموها فقد اختلفت فى الصورة التى جعلتموها مبادى لتلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام
بتلك الاعراض يوجب ان يكون لصورة نوعية فكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب ان يكون لصورة اخرى
ثم الكلام فيها كالكلام فى الاولى فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصرى المعين بالصورة المعينة انما
كان للمادة فانها قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول
الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة
مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التى حصلت فيها
فللمعترض ان يزعم انا نجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة
من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف
الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها
بالكيفية المعينة لانه قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها

في اقسام الجسم

استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة ولعل الاجسام الفلكية فانما تختص كل واحد منها بكيفية معينة

لكان مادية لا تقبل الا تلك الكيفية وح تسقط الحاجة الى اثبات مثل الصورة ولعل ان يقول ليس

للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية يتخصص الجسم بها بنوع فاف

يستبعد ان يتخصص الجسم من غير ان يتقوم باحد من الصور النوعية والاعراض المذكورة تتخصص بالجسم المعين بعد

تخصصه بالصورة النوعية فلا يقتضي النوعية ما يقتضيه الاعراض المذكورة من لا استناد الى ما هو مقارن

للجسم بل ينتهي الاستناد الى امر عن المفارق **قال** البحث الثالث في اقسام الجسم **اقول** الاجسام

والاجسام اما بسائط او مركبات فكل للذي لها ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع او فيها تركيب

قوى وطبائع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى

وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح في داخله نقطة يكون

الخطوط الخارجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي تقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي

كما هو طبيعة وهي واحدة وقابلة هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل

الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلف هيأته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي

هيئات مختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات هي الافلاك ولها كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلال

بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحويه

عليه بالعرض ووجوب الانفصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها والامتناع الخرق

والالتيام على اجرامها والطريق في معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالادلة تسعة

على الوجه الذي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ومراكز

الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب يحيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك

الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات وتدل عليه وجوه

الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام وهو الجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب

ان يكون محيطا بالكل والا لم يكن نهاية الاجسام هذا خلف والاتمام على تقدير التناهي ان الجهة موجودة ذات وضع لانها

مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما يشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك

بالوصول اليه يكون موجودا ذا وضع فالجهة موجودة غير محرزة على ما لا يكون فالجهة

وضعيه قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب قصر مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصد

للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك من السواد اليه وليس موجودا تقدير الجواب ان كل ما هو

مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض

لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا ان الجهة ليست بمنقسمة

لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما انتصف منها اقرب جزء منه من المتحرك فان وقف فهو الجهة

لا ما بعده فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا بعده وان لم يقف فلا يخلو اما ان يتحرك عنه او اليه فكذلك لانها

وصل اليه هو الجهة لا اخر الجهة ولعله انه يتحرك الى الجهة مما بعده فما فرضناه جهة لا يكون جهة فانه قيل

القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها ولا اليها اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عنه

او الى جهة يتوالى التمام الاولان والثاني الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة ولما كانت

الجهة موجودة غير محرزة وليست بجسم تكون صفاتية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض كاليمين

والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وتحت والجهات المتبدلة



ما بالقصد غير متناهية للزوم خطر في الامتداد ويمكن ان يفرض في الجسم امتداد لا غير متناهية
ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد
فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا تتبدلان متحدة بعينها ويحددهما الذي يجب حيا نه غير منقسم فيكون
حدًا واحدًا لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه ويحدده وثمانكان من الجهة فات وضع
يكون بالضرورة فوضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء
متشابه بان يكون بعض حدوده للفوق ومنه جهة وبعضها جهة اخرى مغايرة لها لعدم اولوية بعض تلك
الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون لشئ مختلف طابع غير متشابه
ولا كل شئ لا محالة يكون جسمًا او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لابد من الجسم ويجب ان
يكون المحدد للجهتين جسمًا واحدًا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في
الوضع يتحدد القرب بها دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد
عنه فاذن لا يتحدد الجهتان لكل منهما او المحدد يجب ان يحدد الجهتين معًا وان تعدد واحاط احدهما
بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوًا واقعًا في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين
لانه يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد حد عن محيطه فتعين ان يكون المحدد للجهتين جسمًا
واحدًا فاما ان يحددهما الجهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان
الجهتين اللتين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداده والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه
اعني القرب فلا يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدد فثبت ان التحدد انما يكون
بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزًا ومحيطًا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق

بمحيطه

بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وبذلك الوجهان يقتضيان جسمًا محيطا بالكل
اما انه هو الفلك التاسع فلان الجسم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لصح
الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع يصح انحلاله الى اجسام مختلفة وانتقالها
الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالحركة لابد لها من وجود
الجهات متقدمة على الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف
المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان
الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة
اليومية السريعة من المشرق الى المغرب حركات متشابهة فلابد من جسم محيط بها ويحركها بالحركة
اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطة بجميع الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها
اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات كما ذكر لا محالة تفرق على الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك
الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير قطبي الفلك الاعظم
ومنطقته ويسمى الفلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك مريخ ثم فلك الشمس ثم
فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر ومن السبعة تسمى ممثلات لفلك البروج وهذه
هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فلكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس
يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى
ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض
منفصل عن الممثل يماس محدبه محدبها ومقعره مقعرها على نقطتين تسمى ابعدهما عن مركز الارض اوجا والاقرب

منه حضيضها ولكالشمس فانما يكتفي فيها باحد الفلكين اي خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما
على الآخر لكن بطليموس رأى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز
فلعطارد فلكان مما خارجا المركز يشتمل المتمم على لعين ما اشتمل سائر الممثلات على نقصانها وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الآخر اشتمال سائر الممثلات على لعينها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا
آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى فلك الفلك بالمائل ويسمى الجوزهر محيطا بالمائل ويسمى ممثله بفلك
الجوزهر فيكون جميع الافلاك تسعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وغاية خارجة
المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما
دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة
خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين ولعل الكواكب فسبعة منها سيارة
كل واحد منها في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمسة متحيرة وهي غير الشمس والقمر ولعل الثوابت
فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن
ان يكون في افلاك كثيرة قال المصنف وتعالى لا يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق منفصل متخن فلك يشبه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب
او يتحرك النطاق باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق ولا ما ذكرتم ومن اطلع على الهيئة
واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال فرعان هي اقول
فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا تحجب لما ورائها لانها لو كانت ملونة
لحجبت الابصار عن رؤية ما ورائها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم ظاهر

الفساد فان الكواكب التي فوقها قد نراها وفيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع
انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها ولئن سلم فلا ينتفي في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع
ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الماء والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية
ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون
مرئي من غير عكس والاولى ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم
بط والملزوم مثله والثاني الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية
الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن فاذا
كان كذلك استولى الحر او البرد على عالم العناصر بسبب مجاورتها اياها واللازم بط فالملزوم مثله وهذا الاستدلال
ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقولة عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طبايع الافلاك
اقتضت نوعا او انواعا لا تكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة
والبرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون
لها تأثير بالحرارة والبرودة فيما حولها في جهتها والاولى ان نقول الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا
موصوفة بما ينتمي اليهما والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك
لكنها ليست كذلك والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة
والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة قبول التشكل والانفصال وعسرهما
فتكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل والانفصال وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة

لانا يستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة للافلاك ابس لها

غير قابلة للحركة الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم

ان يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال

على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان لامتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان

والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط بالزيادة

والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه نظر اما اولا فلانه وهذا لان امتناع انه يا محدب

الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم منه ذلك الشيء الى المقعر

لان الامتناع لان الشرط هو الحيز متحقق فيه فيع هذا الاحتمال متحقق بان التغير في المقعر بالزيادة

والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل و

التكاثف فلم يلزم التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال ليست بقابلة للحركة المستقيمة **قال** الثاني

اقول العذر الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبايع

لان الاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسايط فلا تنتفي لعود مختلفة فيصح لكل واحد منها من الوضع

والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا في طبايع الاجزاء المفروضة

فالنقل عنها جايز وذلك النقل لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل ممتنع فيجوز ان يكون في

طباعها ميل ولما لم يجز عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فيجب ان يكون

في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ للميل الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون

المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على

بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له
تفاوت نوره بحسب قربه عن الشمس وبعده عنها لا بقال فلعله كرة مضيئة احد وجهيها
ومظلم الآخر وتحرك على مركزها حركة تساوي حركة الفلك لانه الخسوف كذبه

انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق هاهنا ايضا ممتنع اذ لا عايق

على الحركة المستديرة منه خارج الا وهو ميل مستقيم او وضعي من كيف يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية و

وجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العايق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي

متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل

مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة

واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فيتحرك بالحركة المستديرة **قال**

المص وهذان الوجهان اكد الان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء

المفروضة في العناصر متماثلة مع ان العناصر غير متحركة بالاستدارة ولقايل ان يقول العناصر فيها مبدأ

ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل

مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن في

طباعها ما يمنع الميل المستدير **قال** ولعل الكواكب **اقول** ولعل الكواكب فهي اجسام بسيطة شفافة

كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره

بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه

حركة تساوي حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا

فاذا تحرك فلك القمر تحرك منه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء

ويزداد هذا القدر مقابل الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا في كل يوم بزيادة ظهور الوجه المضيء حتى تتم

حركة الفلك نصف دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة فكل عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء

بتمامه فنرى بدرا ولو اضمحل هذا الجسم لحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف
يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجه المضيء بتمامه الينا فالحيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا ينقص انخسافه **قال** وكلها العناصر الاربع **اقول** ولما العناصر فاربعة النار
والهواء والارض والماء فذلك لانه لها ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول لها ان يطلب
مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثاني اي الذي يتحرك الى المركز لها ان يطلب
المركز اولا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس بحدته مماس لمقعر
فلك القمر لما انه خفيف مطلق ولانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر ولما حرارة النار فظاهر
بحيث فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة
بالطريق الاولى ولما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن ما في الجسم المجاور لها وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقبول اشكال رطبة
لانها سهلة القبول للتشكل وتركها التشكل اليبوسة وفيه نظر للنار التي يمكن كذلك هي النار التي عندنا
فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبوسة بالنسبة
الى الهواء ولكنه الشيخ ادعى في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار لما
خمدت وفارقها سخونتها تكون اجسام ارضية صلبة تقذفها السحاب الصاعقة فيولد الاجسام
الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة
عن الاجسام الصلبة الارضية التي تقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض
اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب

وهو النار الحارة اليابسة مماسة لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل مطلق
وهو الارض بارد يابس ومكانه الوسط بحيث ينطبق مركزه مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من
ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء
بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة لتكون منشأ للنباتات ومسكنا
للحيوانات

والنار شفافة لانها لم يكن ساترة لما وراءها من الكواكب ايضا النار التي عندنا كلما كانت اقوى
كان تلونها اقل وكذلك اصول الشعل وصف النار رقوتها فهي شفافة لا يمنع الناظر ومكانها الطبيعي ان يكون
فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مماسا للمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف اي يتحرك بحركة العوق
ولا ينتهي الى مقعر فلك القمر حار رطب لما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديد
كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء تسخنه به بصيرورته بخارا فان السخن
ولطفه ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته
لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء ولما رطوبة الهواء وهو انه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل
وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض ثقيل مطلق اي يتحرك نحو
المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة لما يبوستها فظاهر ولما برودتها
فلانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث يكون مركزها
منطبقا على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك نحو المركز ولا ينتهي اليه بارد رطب محيط وكان
محيطا بثلثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد
بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء والارض
بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه لتكون منشأ للنباتات ومسكنا للحيوانات ثم ان العناصر
باسرها كائنة وفاسدة تنقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب
سل الطاصوع بلا وسط كانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتجمد حجرا وكانقلاب الارض الى
الماء فان الحجر يجعله اصحاب الحيل الطلاب الاكسير ماء وذلك بان يتخذ الحجر املاحا اولا اما بالاحراق او بالسحق

ثم انما اسرنا كاسه ... لان مياه بعض العيون تنجمد حجرا والحجر يجعل الحجاب الجبل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرح يصير قطرا والماء المغلي والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوي

ثم تذاب بها، فطا نقلاب الهواء ماء، فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندوة كالقطرة حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح والصعود لكان من الماء الحار اولى لانه اسيل واقبل للترشح والصعود ولا يكون ذلك القطر في الهواء فيدل اي الطاس الكائن الهواء المطيف بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء، وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للاناء، ولو كانت المائية باقية في الهواء للزم لها نفاد تلك الاجزاء اذا توالت حدوث الندا بعد تنحيته من الاناء بعد اخرى فتنقطع مع كون الاناء بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثها كل مرة انقص مما قبلها ولما تباعد زمنه حدوثها فيكون بين كل حد وبين زمان اطول مما بين حد وبين قبلها لتباعدها عن الاناء، وهذا كلها على خلاف الواقع فبقي لو فيصير ببرودة الاناء، فسار الهواء المحيط بالاناء، فلزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء جريانا طبعيا والمشاهدة تكذبه فلم يجز العاء ما بل حصل في الندى الذي يركب الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها ويحفظ بطئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحالة اسخن من هذه المايعات التي فالاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء مادام محيط

على سطح الاناء ماء، اما اذا انتحى منه وانفصل الهواء بالطبع عاد الى فسادهم ولكانقلاب الماء هواء، فان الماء المغلي يتحلل منه الابخرة بحيث ينطفي بالكلية وكانقلاب النار هواء، كالشعلة تصير هواء، فان النار المنفصلة عن الشعلة لو بقيت لاحرقت ما يقابلها على بعض الهواء فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير نارا ثابتا هذه وكل من يباشر وكما يتبين الانقلاب بغير وسط تعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة قال ولعل المركبات في اقول واما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بانها اجزاء مختلفة متعددة تخلق مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان فالدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستواء والمزاج هو المعتد الحصول صورة المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة كالنفس لها وتسمى معدنيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة وتسمى حيوانا فجميع هذه الصور كمالات او فان الكمال ينقسم الى متنوع هو صورة كالانسانية وغيرها مواد تحلل في الابان والى غير متنوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس فكل واحد من هذه الثلث جنس للانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذا كل يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه اكثر بالذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فتولان بسبب صور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي العناصر الاربع

مزاج

النوعية التي هي مولدة المركبات والاختلاف ليس بسبب منع الفصول نفسها لان الاختلاف الذي
يكون بسببها لا يزيد على الاربعة فنقول ان بحسب اصلها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة
فان التركيب يختلف باختلاف مقادير من العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات
الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لطبائع مختلفة متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان باجناسها
وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
بعضها في بعض بان يتصغر اجزاؤها فتختلط فتنكسر كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان
يفعل كل بكيفيته في مادة الاخر بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخر فتستحيل في كيفياتها فيحدث
منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم تفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت و
تفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله
لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى اخر غالبا ومغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله
عنه يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا
فاذا لابد وان يكون فعل كل منهما في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا
لان المادة من حيث هي مادة قابلة من حيث هي هي بل لا يكون فاعلا فلا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا
والشيء في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا فالمنكسر الذي هو مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا
والمجموع ايضا منكسرا ولكون احد الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل الكيفية المتوسطة

حدوث الاجسام

بين الحار والبارد لما امتزجا من غير حصول الصورتين فيهما ولا يلزم ح وقوله المتشابهة اي تكون
تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات
العناصر البسائط قال الرابع في اول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث
الاجسام والاحتمال العقلي بحسب التقسيم اربعة لانه اما ان تكون محدثة الصفات والذات او قديم الذات والصفات
او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات
الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وتابعيه
ومن المتأخرين ابي نصر الفارابي وابي علي سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة
لا المقولة وان كل ما يجري مجريها من الصور العارضة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث
ومسبوق بالاخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها وبجنس صورها نوعها وصورها جسمية قديمة بنوعها وصورها
النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية
كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها
الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك
المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل منها الارض بالتكثيف والنار
والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكون النار من صفو الهواء والسماء تكون من دخان
النار وقال اكسنايس انه الهواء من العنصرية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله خلق جوهرا ثم نظر

اليه نظر الهيبة فذابت لحرارتها فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر
على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطي
انه قال ان المبدا الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة
موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من
موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويقول
العامة ان صور المعدومات في ذات المبدا الاول لا بل هي في مبدعه فيلزم انه تع بوصف انيته ان يوصف
بما يوصف مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابدع الجواهر كلها من
السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكون الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة
الهواء تكون النار ومن الدخان والابخرة تكون السماء ومن الاشتعال الحاصل من الابخرة تكون
الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على السبب بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس
الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عنه التورية وقال آخرون ان الاصل
الارض فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمايس انه الهواء وتكون من لطافته النار
ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء
من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف
وعن انكساغورس ان الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متشابهة وفيه من كل جنس اجزاء صغار
متلاقية اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة ومتحركة فيما اجتمع من تلك
الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التامت وصارت جسما وهذا القائل بني على هذا المذهب انكار المزاج

والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل
ثم ان الله تع حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذي مقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة
كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة بذواتها حركات دائمة ثم اتفق من تلك
تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل
فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من حركات السماوية امتزاجات من العناصر ومنها من المركبات
وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم
هم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري تع والنفس والهيولى و
الدهر والخلاء فقالوا الباري تع تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض
النور عن القرص وهو تع يعلم الاشياء علما تاما واما النفس فانه تفيض عنه الحيوة فيض النور عن الشمس
لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها فكان الباري تع عالما بان النفس تميل الى التعلق بالهيولى
وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شان الباري
تع الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات
والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته
ثم انه تع افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما
دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات
الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الاباد في نهاية البهجة
والسعادة الفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة

عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي بعينه كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك
الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك
تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات
وهي لا بد وان يكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا
في المبادي المطلقة هف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض لها الوضع للوضع صارت نقطة
فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر
ان مبدا الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل قال لنا وجوه هي اقول لما فرغ من تهذيب
للمذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فذكر وجوها ثلثة الاول
هو الذي اورده الامام في تصانيفه وتقريره ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها لانها لو كانت
في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت
متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد
اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت
متحركة في الازل لكن يمتنع ان تكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل
لان ماهية الحركة حصول الشيء بعد فنائه وحصول امر بعد فناء غيره تقتضي المسبوقية بالغير فماهية
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازل ماهية تقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي
لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة
الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين

واذا امتنع ان يكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان يكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر
واما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر
البطلان فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات والاجسام الاجزاء عند خصم ومنها اي له
تتميم الدلالة ولا بد من بيان تماثل الاجسام ليتم الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان سكونه
لذاته لامتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون علة
للسكون لا بد وان يكون موجبا قوله والا اي وان لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا اما الضرورة لا
جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود
والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام في الازل لما لم يكن لذاتها لكان للموجب ولا بد ان يكون
الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم الدور او التسلسل
وهما محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب فح يلزم دوام السكون بدوام موجبه
الذي هو الواجب او ما هو منته الى الواجب فلا يزال السكون ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة في
الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل
ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل فان قيل لو امتنع وجود الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة
انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن
لذاته واجبا او ممتنعا وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكنه لا يمتنع وجود الجسم مطلقا
فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع انقلاب الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لمعنى غير ذاته
كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه

مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل فان الجسم المجرد
للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان
والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون نوع حصول في المكان فيستحيل
وصف المجرد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المجرد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نم
انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره وللمجرد مكان بهذا المعنى ولئن سلم
ان المجرد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع وحالة لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والحالة المعينان
له او لم يبقيا فان بقي الوضع والحالة المعينان له فهو ساكن والا اي وان لم يبق الوضع والحالة المعينان
له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والحالة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع
والحالة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المجرد ساكنا او متحركا على حصوله في مكان قيل لا نم
انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل متحركا قولكم الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازلي ينافي
حركة معينة ولا ينافي حركات لا الى اول فان الحق ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل
لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من امر تحقق ومن امر حصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية
بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولعلك ان تقول ينبغي ان يبين ماهية الازل
حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم بكونه استمرار وجوده
في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد من الحركات لا تكون ازلية على اي
تفسير يفسر به الازل اما نوع الحركة فلا تكون منافية للازل قوله ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة
من امر تحقق ومن امر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذي تحقق ومع الامر الذي حصل فلو كانت

الحركة بحسب النوع مركبة من امر تحقق ومن امر حصل لم يكن نوع الحركة مع الامر المتحقق ومع الامر الحاصل فماهية
الحركة يمكن ان توصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالتركيب من امر تحقق ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها
لا الى نوعها فان نوعها لا ينافي الازلية قيل لا نسلم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله
لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فلا بد وان يكون موجبا واجبا او منتهيا الى
الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث
فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافي حدوث الحادث وجود السكون لان انتفاء الشرط مناف
لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون يتوقف على وجود الحادث
فيلزم الدور قيل لا نسلم ان الازلي لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجود ذلك
المعين فان استوى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد تعينت تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال فقد
عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكرتم من الدليل على ان السكون اذا كان ازليا لا يعدم قلنا
الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس له وجود
قال الثاني ان الاجسام ممكنة الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
هو ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى فلانها مركبة لعامة الهيولى
والصورة ولعامة الجواهر الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر
الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد مع جسم آخر من نوعه كالعنصريات او من
جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها بل يكون
اختلافها لعلل اخرى غير ذاتها فتكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب

وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط
او بغير وسط بسبب دوام فاعله وهو ظ اما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او
بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادثا او قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المط
وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذي هو بلا وسط
دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته واما انه ظ فلان كثيرا من
الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين ان يكون سبب الاجسام مختارا
فكلما له سبب مختار فهو محدث لما مر وثانيا ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديما لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب
الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لحدوث الحوادث المتغيرة فلا يلزم دوام جميع
ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجود الحركة
المنقضية المتجددة لا دوام لها لانا نقول وجود شئ من الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك
الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية يلزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المرتبة وضعا
وطبعا في الوجود معا وهو ظ وان توقف وجود شئ من الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان الموجب
مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود شئ من الحوادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة
بعد وجودها دوام شئ من الحوادث ولقائل ان يقول تحرك الجسم دائما يقتضي تلاحق الحادث الحركة متعاقبة
لا اول لها وكل سابق منها معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود مع ان بعضها وجود الحركات
المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة
قد لا يتوقف بقاء الآثار المعلول عليها فيتوقف بعض الحوادث بعد عدم حركة وبعضها يتوقف بقاؤها

١٢٢

على عدمه فيتغير ما بنيتا معه قال الثالث لانه اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان
الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتقريرها ان كل جسم لا يخلو عن
الحوادث وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع
خلو الجسم عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق
عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على دعويين من الدعاوى الاربع وهي الاولى والثانية وكبراه مشتملة على
الاخريين قال المص والاوليين اما الصغرى فبيّنة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع
حادثة ولا الاجسام لا تخلو عنها قوله والكبرى مبرهنة اي الكبرى مبرهنة في البحث الرابع من الفصل الثاني من الباب
الاول من هذا الكتاب قال لم لا يجوز الخ اقول اعترض المخالف القائلون بان الاجسام قديمة بانها لو كانت
محدثة لكان لها مؤثر فلا يخ اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او محدثا والثاني لا يخ اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا
والثاني محال والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم
وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخ اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في
آثاره حاصلا في الازل او لا فان كان الثاني فيتوقف على حادث له مؤثر فننقل الكلام اليه فنقول لا يخ اما ان
ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فتاثير ذلك المؤثر
في ذلك [illegible] اما ان يتوقف على شرط حادث او لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام
اليه ويلزم العدم او التسلسل في حوادث لا اول لها وهو المطلوب وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول
آثاره او لا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام وهو المدعى وان كان الثاني لا يجب فكان وجوده
مع عدم تلك الآثار جائزا فلنفرض واقعة مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة ومع وجود تلك الآثار

وتارة مع عدمه بأن اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر لعله ان يتوقف على اختصاصه
بأمر ما لاجل ان يساوي بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل
والتقدير بخلافه وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه
بأمر ما لاجل ان يساوي بوجود ذلك الاثر لكان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا
مخصص الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكان قبل
حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت فذلك المحل لا يكون نفس الاجسام
ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لانها لو كانت حادثة وكل حادث له
مادة فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل فثبت ان الاجسام قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة ايضا
قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا
بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا قديمة
فحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه
في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يفتقر الى مخصص آخر فانه يمكن
تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك
الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب
بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المخصص قوله لو كان واجبا لكان
الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا نسلم انه لو كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات
وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى والعالم كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت

المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل
ذلك الحادث اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا امتياز الا في الوهم وانما يبتدئ
وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود
الزمان اصلا واجيب عن الثاني وعن الثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق
الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليلين قوله واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على
حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها وللفلاسفة والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام
قالوا انها ابدية لانه لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل
مختار او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده صحيح وقد
سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا بأس باعادته وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام
انه كان امرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته
انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون من القسم الثاني لا الاول وان لم يكن
وجوديا لكان عدما محضا فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة
وبين ان يقال فعل العدم والا فيكون احد العدمين مخالفا للآخر فيكون لكل واحد من العدمين
تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين
احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوث
هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالآخر
اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود

الآخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدم معا لحصل الوجود معا فيكونان موجودين معدومين
معا وهو محال ولا ينتفي واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بزوال
شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض ولما كان ذلك العرض محتاجا
الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال اجيب بانا لم لا يجوز ان يعدم بالعدم الفاعل قوله لان الاعدام لما ان يكون
امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا اعدم الشيء فهل تجدد امر
ام لم يتجدد فان لم يتجدد امر لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه
لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاصل العدم
يخالف الآخر وهو محال وان كان وجوديا كان ذلك حدوثا للوجود لا عدما للموجود الاول سلمنا
فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعني بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف
على عدم الباقي قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها
عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا
لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه والحال كان لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة
سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى
والجوهر ممتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز
ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر في المتضايفين وصح الجوهر
معلول علة ولصح فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال
صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالت

الاشعرية وابو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم
ان الاشعرية انه يفني من جهة ان الله لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها اما
القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان
الفاعل المختار يفني العالم بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى
انواع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق الله تعالى نوعا كان انعدام الجوهر وقال
امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي ثم
قال ابو الهذيل انه قال كن فيكون بقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء
وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا
بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان
يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما حاصل بديهة المنظر
فان القول بانه لم يفعل حكم باستمرار على ما كان والقول بانه فعل العدم حكم
بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين عن فاعله يكون ما انتسب به الى وجوه بين
او ما انتسب الى احدهما دون الآخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان
التضاد حاصل من الجانبين على السواء يجوز ان يكون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لميته لسبب اب
والجواب بانه يكون الحادث اقوى لترجيح الموجود على المعدوم ولعل بطلان الاعدام بسبب انتفاء الشرط
وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون
الجوهر الذي هو المحدث ظانا في ايجاد الاعراض وايضا يجوز ان يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا

ومحصول برهان المسامتة ان يفرض خطان متوازيان من مبدأ معين احدهما متناه والاخر غير متناه ثم يفرض متلاقي المتناهي الى غير المتناهي فلا بد هناك من نقطة هي اول نقطة المسامتة فتعال اما ان تكون فوق النقطة نقطة اخرى او لا يكون والاول يعطي ان يكون تلك النقطة الفوقانية اول نقطة المسامتة بناء على ان حصول المسامتة بحركة الخط المتناهي الى جانب الخط الغير المتناهي ولا شك ان الحركة منقسمة الى غير النهاية فيحصل المسامتة بالجزء الاول من الحركة فلا يكون النقطة المسامتة التي فرضنا اول النقطة المسامتة هف ولكن يقتضي تناهي الخط الذي فرضناه غير متناه فيتناهى الخطان معا وهو

وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك اللازم بتقضي انعدام المشروط وبيان اللاعام من كون المط لمولانا عبد الرحيم

العرض شرطا للاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع خلوه عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد

مع مولانا الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك والمعتزلة ولقائل الزامهم الذي بسبب احتياج الجوهر الى

العرض فقط لان الذي انما يكون لفاعل المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فكما يحتاج اليه فيه وما هنا

ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جوهر

معين بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب اللاعام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس

بعيد مهنا فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل لاحدهما الملازمين

الى عين الاخر محال لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر ليس بممنوع فان ذلك يكون

مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فما بدل المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير

صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذلك الاخر لا الى اضافة ومعلولا لا على وجه

يحتاج كل واحد منهما الى علة الاخر فليس ثمة عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور قال المص

في تناهي الاجسام اقول المبحث الخامس في بيان تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية

سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر

متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة يكون اول

اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول

نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء النقطة التي

فرض انها اول المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها التي المسامتة مع التحتانية

قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف

فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا هف واحتج

الهند بان لكل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب

الجنوبي غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية

فيه ولا تميز فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه شارة حسية فيكون

جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية ومنع بان خارج

العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس بثابت

فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا قال الفصل الثاني

في المفارقات اقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات فذكر فيه سبعة

مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة

الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول

في اقسام الجواهر المفارقة عن المادة الحالة ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية

اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول هي الجواهر

الغائبة المؤثرة في الاجسام هي العقول السماوية والملأ الاعلى في عرف اهل الشرع والثاني الجواهر

الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية

عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان تكون مدبرة

للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والماء والارض وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض

واليهم اشار صاحب الوحي عم وقال جاءني ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق
واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث الى
الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة
الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن
وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان ان كانت شريرة
كانت مجذوبة الانجذاب الى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها
على افعال الشر فذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا
الجواهر المجردة كما مر اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن اجسام
لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واورد المعتزلة انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا
تكون قوية على شيء من الافعال وان يتمزق تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نراها
والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها واجيب بانه لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون
لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نسلم انه يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجبة
ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف
افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما
الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة من الملائكة وتارة من
الجن قال المصنف هذا التقسيم الذي ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء عم في
المقتطفة من فوائد الحكماء والعاطل العقل ربما ينظر في طريق الهداية لا بطلها من قبل نحوها كما قال الله تع وما يعلم

جنود

جنود ربك الا هو قال الشارح اقول المجرد الكلي هو العقول اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام
قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم تسبق في وجودها
عدم زماني كما روي عن النبي عم انه قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل الحكماء به على
وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له موجد قريب
اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون الباري تع لانه واحد حقيقي
والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب فالواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون
الموجد القريب للافلاك جسما ايضا لان الجسم الاخر ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان
المحيط الذي هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط
وعدم الخلاء في باطن المحيط متعاونان فان عدم الخلاء حاصل المحيط لم يغاير اعتباره اعتبار وجود
المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذي هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرا عن
المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط العلة كان معه للمحاط المعلول المكان وجود للتشخص العلة متقدم
في الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
الخلاء المحاط واجبا مع وجوب المحيط لان عدم الخلاء واخذ المحيط يغاير اعتباره اعتبار وجود
الخلاء المحاط لكن قد بينا ان الخلاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم ان يكون عدم الخلاء
واخذ المحيط ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء
ممكنا لذاته ومعلوم لما تبين ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الاخر الذي هو موجد قريب للافلاك

احاطة الافلاك به لزم ان يكون الجسم الضعيف الصغير علة للشريف القوي العظيم وهو محال فان
الوهم لا يذعن بان الاشرف والاقوى والاعظم معلول للجسم الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا
يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا بالآخر او لا وذلك لان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع
بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته
لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة
الوضع لان الصورة انما تتقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون
بمشاركة ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة
اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع
بالنسبة اليه فالفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
بغير مشاركة الوضع وما يكون علة للجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اي المادة والصورة اولا
فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم في الهيولى
ولا في الصورة لانه ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى
والصورة قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في الجسم فلا يكون
الموجد القريب للافلاك مما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة ولا الاعراض القائمة
بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك جوهر عقلي مجرد مستغن عن
الاداة وهو العقل لكن الصادر من الله تعالى اولا لا يكون الا واحدا بسيطا لانه واحد من جميع الجهات

فالصادر

فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط جسما لان الصادر
الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجسم لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر الاول الهيولى
ولا الصورة لانه لو كان الصادر الاول احدهما لكان احدهما علة للاخرى او واسطة مطلقة للاخرى واللازم
باطل والا يلزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة
فاعلة لها او تعين الصورة مستفاد من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة
موقوفة على تعينها فلا يتقدم الهيولى على الصورة ولا الا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة
عليه ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان فعل النفس موقوف
على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تاثيره لان الصادر الاول علة لما عداه
ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على الجسم لانه لا سبق للمشروط في تاثيره بما هو شرط له اعني الجسم فالصادر
الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة
او نفس او عقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل فتعين ان يكون هو العقل وهما ضعيفان لان
الاول فلانا ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان
كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحاط واجبا لغيره ولقائل ان يقول انا لا نسلم
بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره
الذي هو المحيط فلم لكنه لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون صدق التنافي بانتفاء
الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحاط واجبا لغيره الذي هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط
واجبا لغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم

نفي الاعم وان اراد انه لم يقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحاط واجبا لغيره انه
ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء
اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يتفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يتفرض بارتفاع المحاط
من حيث هو محاط مثلا بان يفرض محيط لا حشو له ليتفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس الخلاء
واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقوله الخلاء
ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء فانما تقتضي الامتناع بل معناه ان تصوره يقتضي الامتناع اذ لا يتصور
الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له ليتفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم
من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد ولعل الاول فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر
الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا العقل وجود من المبدأ الاول زائد على الماهية ووجوب بالنظر
اليه وامكان من ذاته ويعقل المبدأ ويعقل ذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب
وتعقل للمبدأ وتعقل لذاته فيكون بكل سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية
وصورة نوعية ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى
العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال
هو المؤثر في العالم العنصري المفيض لارواح البشر والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله عم اول
ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما هو كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو فلك
الافلاك ويشبه ان يكون العرش او متصلا به لقوله عم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال فرع
لما كان انتهاء اقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت

العقول منحصرة انواعها في اشخاصها حاصلة كمالاتها بالفعل كما هو من مذهب الحكماء ان تتابى عن الامور
الاربعة اي الحدوث والفناء بعد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لانه لا يكون
الا لما هو مادي فان من مذهبهم ان الحادث مادي وان ما يفسد بعد الوجود مادي وان كل نوع له اشخاص
كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاته حاصلة بالفعل مادي وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات كما سيأتي تقريرها في المبحث الرابع من هذا الفصل قال المبحث الثالث اقول المبحث الثالث
في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على سبيل الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية
لكان المط بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل ان يكون المط بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة
ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون تركه التوجه عنه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون
الحركة واحدة تطلب بالطبع ما تهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بالحركة واحدة وضعا ما بالطبع في موضع
وهو هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون ليس الحركة دائما مطلوبة
بالطبع غير مهروب عنها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا انما تطلب لغيرها فان المتحرك الذي
هو فاقد الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له
في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوامه شيء له قرار فالمتحرك انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها
ويكون ما يقتضيه لذاته فكل المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير ويكون المط بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون قسرية
لان القسر انما يكون على خلاف الطبع بحيث لا طبع فلا قسر والثاني انما يكون على موافقة الطبائع
في الجهة والسرعة والبطؤ وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط

تخالف حركة المحيط في جهة والسرعة والبطء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة
منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات
مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة لها متخيلة ولها
عاقلة لان المدرك ان كان لها ادراك للجزئي فهو المتخيل وان كان لها ادراك للكلي فهو العاقل والاول بطل لان
الحركة الصادرة عن التخيل الادراكي للامر يقتضي ان يكون الداعي اليها اما جذب ملايم او دفع منافر فالذي
يجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي يدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الجرمية هيئة
لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون لداعي شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل
ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تتحيل كما سبق فلا يتغير الاجرام السماوية من حال ملايمة الى حال
تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها الا
شيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة
وليست المحركات العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك بل لا يكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان
حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة عن ارادات
جزئية تابعة للادراكات الجزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل يكون لقوى جسمانية فائضة عن
المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن نفوسنا
على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد
الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشاهد

عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب لان المقصود
منها طلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وقد عرفت ان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال ملايمة الى
حال غير ملايمة **قال** الرابع في تجرد النفوس الناطقة **اقول** المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة
وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها ليست بجسم
ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وساير البسايط كالنقط
والوحدة والبسايط التي تتالف عنها المركبات لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم
بالبسيط ان كان علما به فكل البسيط كان الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال
وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم التي ليست بعلم به ان لم يستلزم امرا زايدا
على الاجزاء فكذلك الكل لا يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به وان استلزم مجموع
اجزاء العلم التي ليست بعلم به امرا زايدا على الاجزاء فذلك الزايد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه
بان نقول جزء ذلك الزايد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن
جزء ذلك الزايد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزايد ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم
ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به وان استلزم امرا زايدا فننقل الكلام الى الزايد ويتسلسل
او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام
ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم
وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بانا لا نسلم ان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم

ان كان جسمًا او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال قلنا لا نم فانه منقوض بالنقطة فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة
فيه وكذا في الوضع فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم
قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه لعالا يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار
انا جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية او
في جميع العوارض والكل ممنوع الا ان يتبعوا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما يتعلق به كلية العلم
يستحيل ان يكون مخالفا له في شيء من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الان والاول مسلم ولا امتناع فيه فان
الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه في الماهية ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام
الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو كل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى ولعاله اذا كان لحوق الحال فيه من
حيث لحوق طبيعة اخرى لكان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو كل العالم
لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه ولعل النقطة انما تحل في الخط لا من حيث هو
خط بل من حيث انه متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي كما ان
حيث الذات ولعل الوضع فهي من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الخارج بل يعتبرها العقل في الشيء من حيث
هو غير منقسم ولعل انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلانيا في الغرض فهو كل لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء
غير منقسم بالفعل والا لكان للعلم مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل
وهو محال ومع لو فهم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان
الكثرة لا تتحقق بدون الاحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل

لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الوجه الثاني اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس
الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه
عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان
العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال
لامتناع اجتماع الضدين ونوقض بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد
بين عين السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوي ماله الصورة في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم
ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون
النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني
والالة منتقشين في الجسم والجسماني قال الوجه الثالث اقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او
غيرهما او حالا في جسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور
دايما ولزم لا تعقله دايما واللازم باطل لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع في بعض الاوقات بيان الملازمة ان تعقل
العاقل لذلك العضو انما يكون عبارة عن صورته له فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية
في تعقله له اولا فان كانت كافية لزم تعقله دايما لان صورة ذلك العضو دايما مقارنة له والفرض انها كافية في تعقله له
وان لم تكن كافية في تعقله له امتنع تعقله له دايما لانه لو لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله له وان لم تحصل كان
تعقله له بحصول صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل
صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لانه مقارن للعاقل مقارنة

قال قلنا الأمر فا

فيه وكذلك الـ

قلتم انه لا يج

إنا جزء العل

في جميع العو

منها

لمحله لكن يمتنع ان يقارن لمحل صورة اخرى مماثلة لصورته للامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة
قال المصنف وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل
بصورة اخرى مماثلة لصورة العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية
وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج
جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يباين العرض الجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة والحالة
في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ماهية
الشيء عبارة عما يحصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه الخارجة عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية
لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق
الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية
لها في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة
المعقولة باعتبار انها صورة تعقل بها الشيء لا تكون عرضا وان الصورة الحالة في العاقلة يجب ان تكون حالة
في محلها ان كانت العاقلة جسمانية فذلك لانه لو كانت العاقلة جسمانية ~~فذلك لانه لو كانت العاقلة~~
جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة
الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا تكون جسمانية هف قال الرابع اقول الوجه الرابع
القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية
لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لما ان القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له كما ستذكره في باب العشرة ان
القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل

اصلا

اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية
وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى
عالم العناصر ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير
متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا
كذلك فان القوى الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به
ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا
توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس اقول الوجه الخامس لو كان الادراكات الكلية ان
حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم
مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية لو حلت في الجسم اختصت بذلك
المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين
المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع
معين واين معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك ولا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورة مجردة كلية واعترض
على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص لا انها من حيث ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية
وبتجرد ماهيتها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع
فانها منطبقة على الكثير من الاشخاص اذا اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام بان يقول الادراك
الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح
في كليته فلا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال ولما التعقل الخ اقول لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه

العقلية وذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا وبه نعرف من نقف
الطائف لقد احرك جناحيه حول العرش يريد ان يقع عليه فلا شك ان هذه الآيات والحديث دالة على
ان النفس مغايرة للبدن ولا تدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المنكرون لتجرد النفس فقال
ابن راوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر
الى آخره لا تتحلل ولا تتبدل فما دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقته فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ
هي مبدأ الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ الحيوة في البدن وقيل للنفس ثلث قوى احديها في الدماغ وهي
النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف
والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذية والنمو والتوليد وسماها
المطلق شهوانية لانها مبدأ جذب الملايم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء
وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخليطه وتاليف اجزائه ثم الحيوة قال
في حدوث النفس ح اقول البحث الكلي في حدوث النفس المتيقن كما تبينوا ان ما سوى الله تعالى حادث ولكن
ابو على لذلك يحدث نتفق على حدوث النفس فلا نفصل بل النفس محل التي هو الان فتوقف المليين جوزوا حدوث
النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع الآخرون
حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث
قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا
العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر اراد بقوله خلقا آخر
الروح وهو لفظة ثم تفيد التراخي فدلت الآية على انشاء الروح وخلقه بعد تكميل البدن [illegible] الطالبين

من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدم النفس وقال ارسطاطاليس انها حادثة وشرط
حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع
لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية
فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت
جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة
لان تعدد افراد النوع بالمادة ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع تعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفس لو كانت قبل
البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر وان لم تبق
النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من خصائص
الكم وقيل على هذا الدليل بانا لا نسلم ان كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها مبدأ لعوارضها
ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرضي التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض
وان سلم انه يلزم ان يكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية
لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات تركب من مشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها ومخالفة بالنوع فيكون تميز
بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من جنس وفصل عندكم وان سلم لكن الى النفوس الناطقة الانسانية بالنوع
فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل تعلقها بالابدان بتعدد ابدان قد كانت متعلقة بها فانتقلت منها اليها على سبيل التناسخ
قوله وعند بعضكم الوثيقة اشارة الى جواب الوضع بتعدد الوضع انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل تعلقها بالابدان لانه لو تعدد النفوس
قبل تعلقها بالابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عند بعضكم الوثيقة في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس فلو كان
لان عند بعضكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن

شرط لحدوث النفس من المبدا، ولذا فاض من المبدا نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ والا يلزم
ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان التناسخ مبني
على حدوث النفس فلو اثبت حدوث النفس ببطلان التناسخ لدار ولقائل ان يقول لا نسلم ان النفوس متحدة بالنوع لم لا يجوز
تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها لو كانت كثيرة لا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان
متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله قال السادس في كيفية تعلق النفس
اقول البحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس غير حالة
في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة و
العرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يرافقه تارة ويفارقه
اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه ما دامت صحبته
ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه فان النفس في مبدا الفطرة عارية عن العلوم
قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع و
الابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس اولا تتعلق بالروح وهو جسم لطيف بخاري منبعث عن القلب المتكون من
الطف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بسريان الروح الى كل اجزاء البدن واعماقه فتثير تلك
القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى الثابتة في ذلك العضو نفعه كما
ذكر بلطف العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء
خلقه ثم هدى وتلك القوى ما بين ما تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة
اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين

اللتين تتلاقيان وتتباديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما سائر
المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح ولما كان البصر بانعكاس صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها بتلك الصورة
في جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط متوهم قاعدته على سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ان كان
البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط متوهم قاعدته سطح المرئي يرى
القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم ولذا كان ابعد
منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل كان البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي بتخييل
كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي ورأسه عند الحدقة
ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقي
بل يقال الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة
الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول تشوش
الابصار بهبوب الرياح قال الثاني اقول الثاني من المشاعر الخمس الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج
المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث اقول
الثالث من المشاعر الخمس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي النابتتين من مقدم الدماغ
وتدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المنفصلة من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء
المحيط بجزء يتحلل من ذي الرائحة ومنع بان العدد اليسير من المسك يستحيل ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل
اليها الرائحة قال الرابع اقول الرابع من المشاعر الخمس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله



بذاتها الصور الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلاتها والمراد بقولنا ان النفس تدرك
الجزئيات بآلاتها ان الصور المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في آلاتها لكن ادراك النفس اياها
بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورنا ان النفس هي المرتسم لزم تغاير محل
الجناحين لانا نميز بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج لانه غير مستند الى
الخارج الذي يفرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلابد ان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل
الجناح الآخر والا امتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيها فلابد
ان يرتسم في جسم وجسماني في تحصيل الامتياز بحسب تغاير محلها فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فاذا كان الجزئي للنفس
انما يكون بالآلات وقول المصنف المدرك للجزئيات اولا من ينبغي ان يحمل على انها ترتسم فيها اولا لا انها هو المدرك لها لان ادراك النفس اياها وكثيرا ما
يستند الفعل الى الآلات لمصدره الفعل الذي يتوسطها **قال** ولما المحركة هي **اقول** لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة
والحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية لما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث على طلب النفع وتسمى
القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بتوسط عضلها مبدأ الاعصاب
وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية اربع مبادي مترتبة الاول التصور الجزئي الملائم او المنافر
تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الافعال المتساوية على الباقية ولما صح تخصيص الفعل عن تصور الافعال الغير المتناهية
الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور لما هو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة ولما هو
دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى شهوة ولما هو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها
او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وتدل

على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة
والكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع القوة المنبثة في العضلة
وتدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق
ولا عازم **قال** ولما القوى الطبيعية في **اقول** لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان والحيوان
شرع في القوى الطبيعية التي نشارك بها الحيوان والنبات واصولها ثلثة اثنتان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية
وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلث تسمى النباتية لما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة تزيد في اقطار بدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ
في اجزاء المغتذي ليتم به النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادة الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في
اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادة الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول ينقص في العرض والعمق وبالعكس
وقوله ليتم به النشو خرج به السمن والنامية والغاذية تشاركان في الفعل فان كلا منهما فعل تحصيل الغذاء والصاقه
وتشبيهه فان كانت من الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كان ازيد منه فهو النمو واما المولدة فهما الاول
مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتستعده وتجعله مادة لشخص آخر والثانية مصورة تحيل تلك المادة في الرحم و
تفيدها الصورة والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس
انما تفيض من مبدئها على الابدان المركبة بحسب قربها من الاعتدال وبعدها عنه ولابد في الامتزاج من اجزاء حارة
بالطبع تنبعث من كل منها كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وتكون خادمة لقواها وهي
الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتفنيها وكذلك الحرارة الغريزية من خارج
فاذن لولا الشيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج سريعا وبطل استعداد المركب لتعلق النفس فحكمة الصانع تم اقتضت

اصلها قوة تتخذ مما شابهه بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل مضيفة اليه لتخلف بدل ما يتحلل ولما كانت
العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية ابقاؤها على الالتيام دايما وكانت العناية الالهية اقتضت
استبقاء الانواع بقاها اشخاصها استبقاها بما فيه ولم يكن ابقاء الشخص ابدا فقدر بقاؤه بما يتعاقب الاشخاص لها على سبيل التوليد
فيما يمكن اجتماع لاجزائه لبعدها من الاعتدال ولعرض مزاجه ولها على سبيل التولد فيما يتعذر فيه لقربه من الاعتدال
وضيق عرض مزاجه فخلق الله النفس ذات قوة تفصل من المادة التي يحصلها الغاذية ما يتقوم به مادة لشخص آخر ولما كان
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل الحد اتى مع النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة تزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بذلك الشخص وكل النوع الى ان يتم الشخص فاذا
النفس النباتية الحيوانية انما يكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان الى اطاله وكماله اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله
وتخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة
فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية
للنفس الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يتصعد عند الانكباب فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق واما بجذب جاذب
من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان يدفع اليها فتعين الثاني ولهذا الجذب تنجذب الى المعدة الغذاء
متصوع عند شدة حاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقي بعد غيره وان تناوله المغتذي
اولا واما في الرحم فان ما له انه حالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان وقت الجماع ان احليله
ينجذب الى الداخل واما في ساير الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة التي هي الصفراء والدم والبلغم والسوداء المختلطة في الكبد وتميز
كل واحد منها وتنصب الى عضو معين فلو لم يكن بجواذب في كل عضو لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى
ما يصلح ان يجعله الغاذية الى العضو فتفعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية

احالة

احالة الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهاضمة اربع مراتب الاول مبداها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت
الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك
الثخين ويسمى كيلوسا الثانية في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة
الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو واما
الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث يشتمل من جميع الجوانب على
وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس مثل الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء لو كان قليلا والماسكة
قوية يحصل هذا الاحتواء ولهذا يجود الهضم وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني بحيث يمنع المني عن النزول ولو لم يكن هناك ماسكة
لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا القياس في ساير الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضول والمهيأ لعضو آخر اليه والدليل
على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع عن الدفع ما فيها الى اسفل وقد يتضاعف منها القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى اجل
تغذيتها خاصة قال السابع في بقاء النفس اقول المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تفنى بموت البدن اما
عندنا فلما سمع من النصوص وغيرها واما الحكماء فلان النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم
اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم متقومة به واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفناء
كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة وذلك لان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق يمكن الفساد وكل ممكن
الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد فهو لا يكون
بعينه موصوفا والقابل بالفعل يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة
فاذن في النفس امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل مركب جزء [illegible]

جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض عليه هذا بان
قوة الفساد هو امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا لم لا يجوز ان يكون النفس مركبة من هيولى
وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون جسما وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود
والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان تكون مادية اجيب عن الاول بان هذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي تخالف الهيولى الاجسام
يجب ان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل على ما مر ولا تخلو اما ان يكون ذات وضع اولا والاول ح والثاني لم يكن جسما
فان يكون ذات وضع جزء لما لا وضع له وكلاهما ح واذا لا تخلو لعلها ان يكون موصوفة بالفعلية او لم يكن من جوهر انها لعلها
او لم يكن موصوفة بالفعلية كانت المادة كانت عاقلة بذاتها كما هو فكانت هي النفس وقد فرضناها جزء منها هذا خلف
ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثالث فلما لم يكن للبدن تاثير في اقامتها اولا والاول
ح والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم يكن ذات حقيقية بانفرادها وقد ثبت بطلانه ذكره وان لزم منه ان يكون
باقية بما هي مستفيدة الوجود منه وكانت له ح بجسم ان يكون الة لها وقائما للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها
بقاء كما واجيب عن الثالث بان حدوث الامكان السابق والامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكن البدن
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا للامكان حدوث النفس اعني الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث
هي نفس مدبرة متصرفة لتقييد كاملة فحدوث النفس من مبدءها بحسب ذلك الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة
بفساد البدن بحيث لم يكن يستعد لقبول التدبير فينقطع علاقة وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث
الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا للامكان عدم
المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا للامكان ما هو مباين
عنه وبالجملة ان البدن لا يكون محلا للامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها
بل يكون محلا للامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة بدون حدوثها من حيث الذات ومتصرفة
وللامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها
من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض
صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي
امكان عدمها من حيث هي جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من
حيث هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فح لا يكون البدن محلا للامكان
عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض ويكون محلا للامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض
ويكون محلا للامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين امكان السابق والامكان الفساد ثم قال
لكنها اي للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بانه تع واجب
وجوده وبفيضان جوده اي افاضة ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شيء خلقه ثم
هدى وبتقدسه اي تنزهه تع عن النقايص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات
البدنية منتهية عن متابعة القوى المستتبعة للاخلاق الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية
الى الملكات الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية
منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس
جاهلة بانه تع معتقدة للاباطيل الزايغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه وتنزهه
عنه تالمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وبياسها عن حصولها خالدة مخلدة و



وتمنيت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا
ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن
هيئات كدرة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكنها لم تعتقد اباطيل نائية عذبت
بميلانها اليها وبقدر حصول الهيئة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى
تزول وتخرج من النار وتدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار و
بعثنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن
اولئك رفيقا

قال الكتاب الثاني في الالهيات اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في
الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلثة ابواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته
الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة بذات
الله تعالى على غيرها لمراعات النظم الطبيعي وذكر فيه ثلثة فصول الاول في العلم به الثاني في التنزيه
الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في ابطال
الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته البحث
الاول في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة
او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء
في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر فانه اذا اثر
الشيء في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما
على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز
ان يكون شيئان ماهية كل منهما مؤثرة في وجود الاخر او ماهية احدهما مؤثرة
في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر
ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول هذا لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه
لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل اثر لماهية الاخر على التقدير الاول
ووجود الثاني لماهية الاول ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور
لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم

بالضرورة ان علة الموجد يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان اريد بتقدم
المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء
لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج
اليه وليس كذلك فانه لو فرض العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان اريد بتقدم
المؤثر على اثره شيء غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لننظر في صحته وفساده
قيل لا نم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما
يحتاج اليه المحتاج اليه بط قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة
القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا
لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة
القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة
التامة كلها وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها
جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول
عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول
بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجود
المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة
القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها في

نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
فلا نم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فيجوز عدم لزوم وجود المعلول
على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج
الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك
التقدير واقعا في نفس الامر وهو مم وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير
واما التسلسل وهو ان يترتب معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من
معلول معين الى غير النهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل
الى غير النهاية فلنفرض جملتين احديهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذي قبله
وتسلسلتا الى غير النهاية فان استوعبت الجملة الثانية الاولى بالتطبيق من
الطرف المتناهي بان تطبق الاول من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو
اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستوعب الجملة الثانية الجملة
الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز ان يكون عدم الا
الاستيعاب لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي
مح وايضا المحال انما يلزم من المجموع في زمان يكون المجموع مح لا ويكون كل واحد من
اجزائه بالانفراد غير مح وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة
فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول
ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم

عن الانطباق ويكون الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض منها الانطباق
ولا نلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته فنقول ان امكن الانطباق
المفروض واستوفت الثانية الاولى لزم تساوي الناقص الزائد وهو محال
وان امتنع الانطباق ولم تستوف الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق
تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد كالكم
وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا مؤدى وعلى الثاني ان المجموع اذا كان
محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية
او في نفسه وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون
احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا كون الجملة غير متناهية
فيكون الجملة الغير المتناهية نفسه محالا او هو المطلوب واما النقض بالاشياء المرتبة
الغير المتناهية الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث
هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزا
اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها
بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء المرتبة اذا انطبق
على جزء من الزائدة شيء في درجة استحال ان ينطبق عليه جزء آخر بل اجزاء الآخر
ينطبق على غيره فلا ينفصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المرتبة لا يتصور
فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكر ان البرهان التطبيق يتم في الاشياء

او وضع كالابعاد ولا يكون ترتيب امثال النفوس الناطقة
التي يكون لها وجود في زمان واحد ولها ترتيب طبعي كالموصوفات والصفات
والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين الثالث مجموع الممكنات المترتبة
المتسلسلة الى غير النهاية يحتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى
سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشيء سبب نفسه والا لزم
تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من احاده فان المجموع لا يجب بكل واحد
ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة
لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة فسبب المجموع خارجا
عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب
الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج
وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج ولا
يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية
ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات
المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته
على جميع اجزاء السلسلة المفروضة فيكون هو علة جزء من المجموع واذا كان واجبا
لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها
يلزم ان يكون معلولا لما سبق واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها
يكون طرفا فينقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها



لانا نمنع التسلسل فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا

لا يقال للمؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالآحاد التي هي

المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع

كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالآحاد التي هي المؤثرة ان كل واحد من المؤثر

لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم ان يكون للمؤثر في

الجملة من الداخل وقد ابطلناه قيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على

كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم

بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة

لنفسه ولا لعلته فلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا لم فانه يجوز ان يكون

الداخل وحده علة للجملة اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة

المستقلة وهي ما لا يفتقر في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى

لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول

بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد لان لكل واحد يتوقف تأثيره

على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة

لان تأثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على

تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان كل

المجموع لكل بعض من حيث يتقوم الآحاد به على السوية فليس بعضها اولى بان يكون

فاعلا من بعض من هذه الجملة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض

لان الآحاد تتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احديهما بذاتها والاخرى بمعلولها

وفيه نظر فيه ما فيه لانه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ من حيث

يتحقق لتحقق ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو

فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الآحاد لا تخلو اما ان يكون لها

وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون

الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم

ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث

هي كذلك وهو مم فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود

بوجود خاص تكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على

وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود

المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه يكون محتاجة الى علة وانما

يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك اجيب بان

الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجود

وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد

فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في وجودها

مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون

علة وجوداتها يفتقر الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة
وهو مح ولا الداخل فيها لان اي داخل فرض علة اولى ان يكون علة للاحاد باسرها
فتعين بان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا **قال** الثاني
في البرهان له **اقول** المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه
وجهان احدهما باعتبار الحدوث والثاني باعتبار الامكان الاول انه لا شك
في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما
تارة وموجودا اخرى والا لزم ظ الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعدما
لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا
اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار
كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى
واحد من الثلثة تعين الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان
ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم القلب واذا كان دائما موجودا او دائما
معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل
ممكن له سبب موجد بالضرورة وذلك السبب الموجد يجب ان يكون واجبا لذاته او
منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني لا شك في وجود
موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على
سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المط وان كان ذلك

الموجود

الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التس
وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع ان يكون سبب الممكن واجبا
ابتداء او بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما مر من ان
الوجود زايد في الممكنات وفي الواجب وان كان الوجود زايدا يكون وصفا
للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره
وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او
صفة من صفاته او مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه
ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان
الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو
مح بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا مف لانا نقول
قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم
تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا
والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فسقط المعارضة **قال** الثالث
في معرفة ذاته له **اقول** المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى ذهب الحكماء والغزالي
منا وضرار من المتقدمين ان الطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته تعالى لان معرفة
ذاته تعالى اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته تعالى غير متصور
بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد او بالرسم

ولكل منهما بطا[illegible] اما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب [illegible]
والتركيب منتف عنه تعالى ولذلك لما سأل فرعون موسى عم عن حقيقته حيث
قال وما رب العالمين فان السوال بما انما هو سوال عن الحقيقة اجاب موسى عم
بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم
موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته تعالى لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب
فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اني سألت عن حقيقته
فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسوال فلم يتعرض موسى عم لبيان
غلطه وجهله فذكر صفات ابين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن
غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عم صفات ابين واشار الى ان السوال
عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان
كنتم تعقلون واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب
كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها
واما الاضافات كقولنا قادر وعالم ولا شك ان ذاته تعالى مغايرة لهذه الامور فان
المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا انها امر مستلزم للتاثير في الفعل على سبيل الصحة
فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من
علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير

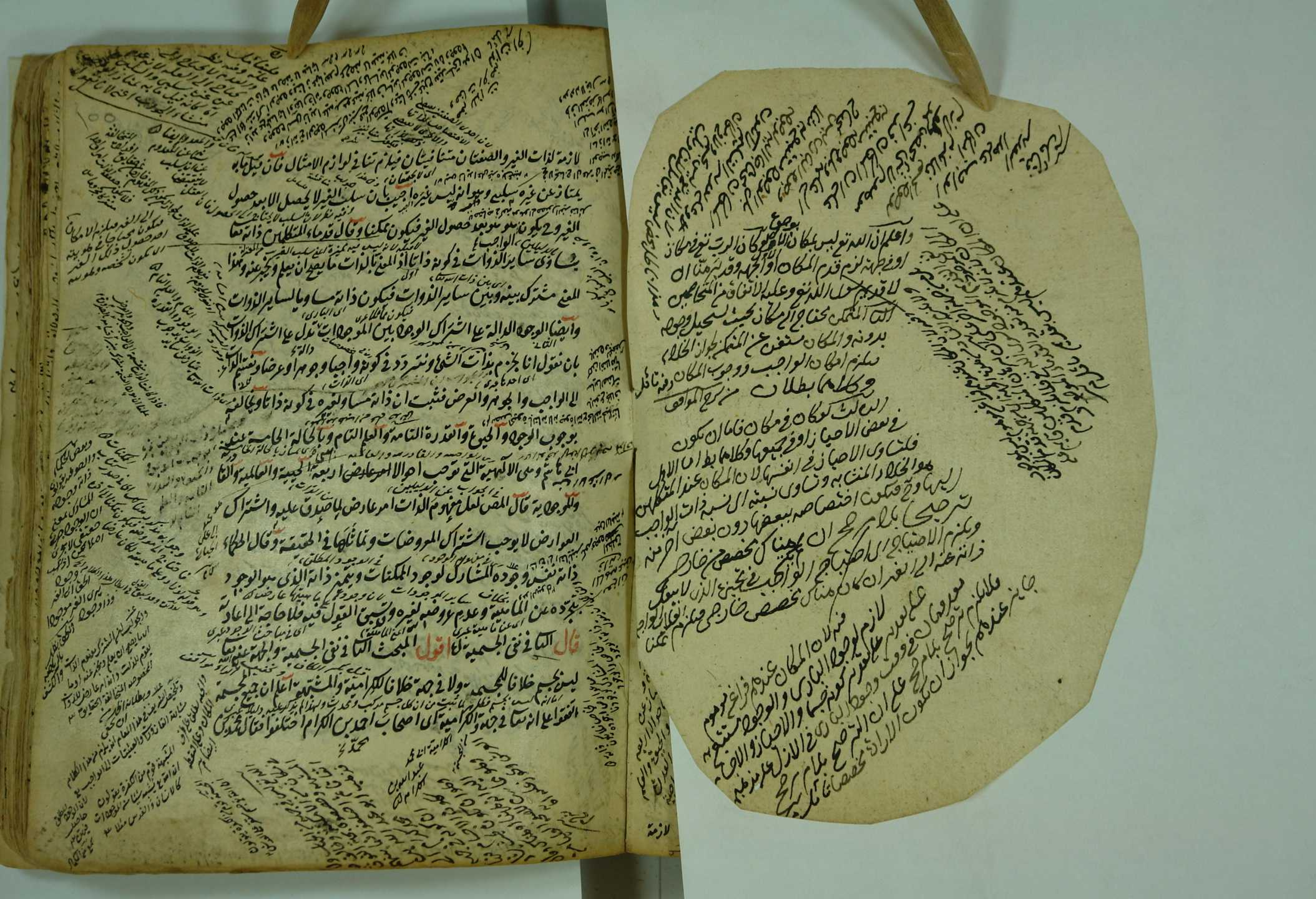
هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقايق صفات الله تعالى غير معلومة
لنا وعلى تقدير ان يكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف
ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات
وثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف
المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نم [illegible] ان طرق المعرفة منحصرة في البديهة
والنظر فانه يجوز ان تعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات
الذميمة والزمهم المتكلمون بان حقيقته هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته عندهم هو الوجود
الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ولا يلزم
من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال الفصل الثاني الخ اقول لما فرغ من
الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيها خمسة مباحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني نفي الجسمية والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد
الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره اي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية لانه لو كان
حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتهما
المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل
لو كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لان ذاته مماثلة لغيره فالجا[illegible] بها ما لخص



نوع واحد او الفصل علة للجنس بحصته في العقل اي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي يعينه
تلك الانواع التي كان صالحا
لكل واحد منها فهو علة لتعينه
لتحصله وتعينه في الذهن
لا انه علة خارجية
لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور عليته

بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به
يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى
ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مر
وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به
يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل
فكان الواجب ممكنا هف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص
بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل
ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته
اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون ساير الحصص والعلة لذاتها
اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة
للذات فيكون متاخرة عن تعين الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين
علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا
للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متاخرا
عن تعين علته لم يقتض تعين علته قوله ولو جاز ذلك لجاز ان يقتضي الصورة
التي هي معلولة للذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم
باطل بالبطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت
الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الماهية

لازمة



لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به
يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول
الغير وح يكون هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى
يساوي ساير الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا
المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون ذاته مساويا لساير الذوات
وايضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك الذوات
بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا ونقسم الذات
الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالفه
بوجوب الوجود والحيوة والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة
اعني ما به وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة الحيية والعالمية والقادرية
والموجودية قال المص لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه والاشتراك في
العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء
ذاته نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات ويتميز ذاته الذي هو الوجود
بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه فلا حاجة الى الاعادة
قال الثاني في نفي الجسمية اقول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى
ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة
اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن كرام اختلفوا فقال محمد بن

واعلم ان الله تعالى ليس بمكان ... فلو كان الرب تعالى في مكان
او في جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان
لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين
ان المتمكن يحتاج الى مكان بحيث يستحيل وجوده
بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء
يلزم امكان الواجب ووجوب المكان
وكلاهما بطلان من شرح المواقف
الثالث لو كان في مكان
في بعض الاحياز او في جميعها فاما ان يكون
فلتساوي الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول
هو الخلاء المتشابه لان المكان عند المتكلمين
اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض
ترجيحا بلا مرجح

التعظيم انه تعالى فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له

وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه تعالى خمسا من الجهات واثبتوا له

التحت الذي هو مكان غيره وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش

كما قال ساير المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بجسمه وذهابه واتيحه للم

على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الجهة على

نفي الجهة تشتمل على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة وحيز

فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا

ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى

في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم بط والملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق

في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدره بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص

ومرجح وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال

لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والاكوان اي الحركة

والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب

الوجود ينافي هذه الامور **قال** احتجوا بالعقل والنقل الخ **اقول** المثبتون بانه تعالى

في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين

الاول ان بداهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما

ساريا في الآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما بعينها هي الاشارة الى الآخر كالجوهر

وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها

هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله

سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني

ان الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون

في حيز وجهة واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة نحو قوله تعالى والسموات

مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله يد الله فوق ايديهم لنا نمنع الحصر بان لا نم

ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا له في الجهة لجواز

ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهات ونمنع شهادة البداهة لاختلاف

العقلاء فيه فانه لو كان بداهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما

ساريا في الآخر ومباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه واجيب عن

الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله سبحانه وتعالى

لا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل

لظهورها بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعيتها وفي اما

ان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف

على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما تأول كما هو مذهب المأولين

وقول من عطف قوله تعالى والراسخون في العلم على الله والتأويلات مذكورة

في المطولات على وجه الاستقصاء **قال** الثالث في نفي الاتحاد **اقول** المبحث



في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان يكون شيء واحد بعينه صار شيئا آخر وهذا
هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد
الاتحاد موجودين فهما اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم
يبقيا موجودين لم يتحد الا نه ح اما ان عدما ووجد الثالث فليسا بمتحدين
لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو
الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي
هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد لانه ح لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول فقيل لا نم
انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين
وتعينين وهو مم فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد
كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا
بهما موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين ... الاولين
او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول لزم انعدام احدهما بالضرورة
وعدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون لكل واحد من الوجودين والتعينين
الاولين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
وتعينين متغايرين وهو مح بالضرورة والثاني يوجب ان يكون الشيء اما انعدام
احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث
ثالث والاول مح والثاني يلزمه نفي الاتحاد ولا يمكن الوجودان والتعينان
ان يتحد

والا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو مح واما الثاني وهو الحلول فلان
المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته و
يمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلثة
الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل البارى
في عيسى عم وحكى عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه
انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد
وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه
فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصويره اولا ليتاتى التصديق
نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوير كما هو المراد قال الرابع
اقول البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان
تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره كالسواد للجسم والشكل
والحسن واما ان تكون متقررة في الموصوف مقتضية لاضافة الى غيره وهذا العلم
ينقسم الى ما لا يتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة
في الموصوف بها يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما لو وما ولها
ذاتيا ويدخل في ذلك حجارة وفرس وشجر دخولا ثانيا فان تعلق الاضافة
المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمها فانها لو لم يكن حجارة اصلا

في الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكه ابدا فما ظنك في كون القدرة
على تحريك جسم فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير
الاضافات الخارجية والسبب في ذلك لان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر
كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا
غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والاول اي الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن
ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها يتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة
متقررة في العالم الموصوف بها يلحقها اضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان
العلم بان زيدا ليس بموجود ثم يحدث زيد فيصير العلم بان زيدا موجود فيتغير الاضافة
والعلم المضاف معا فان العلم بشيء مما يختص الاضافة به حتى ان العلم المضاف
الى معنى كلي لم يكف ذلك بان يكون علما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مغايرا
يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجددة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة
واحدة لها اضافات شتى واما ان لا يكون متقررة في الموصوف بل متقضية
لا اضافة بغيره مثل كون الشيء يمينا وشمالا فانها اضافة محضة بخلاف القدرة
والعلم فانهما صفة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف
بها ذو صفة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير ما في المتن

فنقول صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم
والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافة محضة لا وجود لها في الاعيان
ومثل الاضافات متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة
وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته تعالى لنا وجوه الاول
ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضي لصفاته وتغير الموجب دال على
تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء متغيرا الثاني ان كل ما
يتصف به الباري تعالى فهو صفة كمال لامتناع اتصافه تعالى بصفة النقص باتفاق
العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بحادث
لصح اتصافه تعالى به ازلا لانه لو قبل ذاته صفة حادثة لكان قبول الذات تلك الصفة
المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات
تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته لكان قبول الذات بتلك الصفة المحدثة عارضا
الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى
قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات
تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول
الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة فلا تنفك
تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف الذات
بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة



بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات
بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة
وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان الازل عبارة
عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما
هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا بالحوادث لم يكن
ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا يتم بدون
التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحوادث ثبت
ان الله تعالى لا يتصف بالحوادث قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود
الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احديهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة
اتصاف الذات بالصفة انه لا مانع من الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت
الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه
لا نزاع في ان صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف
بها متوقفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها
وتحققها متوقفة على صحة وجودها وللقائل ان يقول صحة الاتصاف بها لا
متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف
الا على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعايق او فوات

شرط لم يقدح ذلك في صحة الصدور منه الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته
او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات
ولوازمها الى حدوث الحادث في ذلك الوقت او قبله على السواء فكما جاز حدوثه
في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين
بلا مرجح وان كان للصفة الحادثة وصفا اخر محدثا فننقل الكلام في مقتضي ذلك
الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير
ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف اخر حادث كان الواجب مفتقرا في
الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمص اعترض
على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا ينفعل عن
غيره ولكن لا يلزم من عدم الانفعال عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز
ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة لكل واحدة منها مشروطا بانقراض الاخرى فلا
ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته تعالى فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى
ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه مم واما على الثاني فبان يقال
قولكم كل ما يصح اتصافه فهو صفة كمال مسلم ونمنع انه لو خلا عنها كان ناقصا انما يكون
الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزايلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم
نقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة
بوقت وحال لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون

الكمال مطرداً او محفوظاً في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان واحداً من تلك
الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون كون الصفة
صفة كمال مشروطاً بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو
الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها والحاصل ان كل واحد من الصفات
المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالاً عند انقضاء وقتها
بل الكمال هو الصفة التي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فبان يقال الملازمة
ممنوعة لانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بالحوادث لصح اتصافه بها ازلاً فان امكان الاتصاف
بالصفة الحادثة لما توقف على امكان الصفة الحادثة لم يكن امكان الاتصاف
بالصفة الحادثة قبل امكان الصفة الحادثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف
عليه وامكان الصفة الحادثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء
الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك
الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم
ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت
معين مرجحاً احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى
بوجهين احدهما انه تعالى لم يكن فاعلاً للعالم ضرورة كون العالم محدثاً ثم صار
فاعلاً له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام صفة الصفة الحادثة بذات
الله تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها

صفات او معاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدمياً لانه عبارة عن عدم المسبوقية
بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف
وجودي والامر العدمي لا يكون جزءاً من المقتضي للامر الوجودي والحادثات تشارك
الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى
لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان
التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلاً للعالم اضافة هو تعلق
عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضاً وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات
القديمة حقايقها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان
كان عدمياً يجوز ان يكون شرطاً لان العدمي يجوز ان يكون شرطاً للامر الوجودي
او لعل الحدوث مانع عن صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى
والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تعالى عما يقولون
علواً كبيراً قال الخامس في نفي الاعراض المحسوسة اقول المبحث الخامس
في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء
من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي
هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية والتركيب
قال الامام المعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع ولان
الاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة
كمال وبالنسبة الى بعض صفة



نقص وايضا الفاعلية لا تتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم
بثبوت البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها قال ولقائل ان
يقول تدعي انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر في عقلك وذهنك
والاول لابد فيه من الدلالة فلم لا يجوز ان يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من
غير ان يعلم لمية ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم الاعوام علمنا بذلك المعنى المعين في
وامتناعه في نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع في العقليات يكون
بحسب الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع
انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية
فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال
المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال سبب ان اعتدال
المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك
اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا
للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن
ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محلا للحوادث والحكماء
قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصا تألم
تألم به ولا شك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بد وان
يلتذ به وان يستلزم ذلك اعظم اللذات قال الامام والجواب انه باطل باجماع

الامة

الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من الكيفيات توابع المزاج لا يشك في استحالتها
عليه تعالى واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به
وجب ان يكون موجدا للملتذ به من فعله قبل ان اوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك
موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به من
فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا مغايرا الداعي اللذة او كان داعي
الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان
داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل
الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب
اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون
به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتقرير النفع والالم اللذين يو
جبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك
باجماع الامة يفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يتعلق بها
الاذن الشرعي لا يوصف به اما في المعنى الذي ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل
ونفي الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك المنافي ولا منافي له تعالى **قال**
الفصل الثالث في التوحيد **اقول** لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل
الثالث في التوحيد اجمع الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب
الوجود نفس ذات الله تعالى فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير



بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكنا هف قيل وفيه نظر لان الامتياز بالتعين
لا يوجب التركيب في الماهية اجيب بانه ما ادعى المص بان الامتياز بالتعين
يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو كذلك لانه يشارك غيره
في وجوب الوجود نفس ذاته فلابد وان يمتاز بتعين زايد عليه بالضرورة
وح يكون واجب الوجود الممتنع فيه امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته
والتعين الذي هو زايد عليه ولا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولا لازم ذاته
والا لم يتحقق الاثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته غير لازم ذاته فيكون ذاته
ممكنا هف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات
لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن
الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن
بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هف وان كان بينهما
ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هف
وان كان الوجوب يستلزم تلك الهوية فكل واجب هو تلك الهوية
هو لم يكن واجبا قيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا
باطل والا لكان امرا داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على ما تقدم ولانه
لو كان ثبوتيا لكان [illegible] في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها
في الخصوصية فهو موجود غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا

لكان للوجوب وجوب الى غير النهاية وان لم يكن واجبا لكان ممكنا لذاته فالواجب
لذاته او لا يكون ممكنا لذاته هف وايضا هذا بناء على كون التعين وصفا
ثبوتيا زايدا او متوسط وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن
في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان
لا يكون بينهما ملازمة وهو محال او الاقتضاء انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن
انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ولما كان كذلك استحال ان يكون
واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون واحد منهما مقتضيا للآخر
ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا لكان
موجود واجبا هف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب
والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون الوجوب
بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص
المحصل انه لزم التركيب على تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان
من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد
ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان معلول الغير هف فيه نظر لان الخلف
انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان هوية مستلزمة
لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم
كون الهوية غير واجبة بانه اذ ما انما تكون واجبة بجهة تقتضيها ذاتها ولو

ولو قال في الاول الوجوب صفة هي غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول
الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي بط على مذهبه
فانه نقيض اللاوجوب المحمول على العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم
يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعادة
لما مضى وتقرير الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود
فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ والمهرب الذي هرب اليه
الامام ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من
منع الحيرة فانه من غاية التحير لا يؤدي الى شيء يتادى كلامه ولا يبالي بالمتناقض
والتزام ما لا يخلصه من حيرته ولكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من
الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان كان ذاتيا لهما
او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية
التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك
والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد
منهما لكان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو مع ما يمتاز عن الآخر وان كانت
في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون
واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا بينا ان المعنى المشترك
لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه فان قيل

المخصص

المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل
الا بعد حصول الغير وفي يكون واحد سوى هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه
كفاية وجه آخر يدل على نفي الاشتراك وهو ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب
الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا
بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد
منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليهما فان كانت
في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر
ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة
للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا امتنع التحقق بدونها فيفتقر في ماله
تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان
علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا
قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان يتخصص ويتعين قبل المعلول
فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل او انتفيا باحدهما في
الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان
وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به
الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما
واجب الوجود وان كان عارضا لهما ولكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج

ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود زائد

وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقديم مقدمتين احديهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في امر عارض

كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعيان المتفقان في امر مقوم يشتملان بالضرورة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف فيه والآخر ما يتفق فيه واجتماعهما

مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض والقسمان اعني اللزوم لا يخ اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما

ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم

واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود

وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان

وعارض

وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيتهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية فهي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للتعجبية ومثل الخاصة كالتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كاللون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي هي ليست الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان يكون شيء منها سببا للوجود واذا عرفت هذا فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للوجود الممكن وانه انما يكون موجدا الشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وهذا هو المط وان لم يكن تعينه لذلك اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب

الوجود بل تعينه لامر آخر اى تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان
كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما لماهيته غيره او لازما
لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية
وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب
لازما لماهية غيره او لازما لصفة وهو محال لانه يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية
غيره او بسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم
او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولى علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين
لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل
تعينه وعلى التقديرين الآخرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء من
علته او يكون الملزوم واللازم معلولى علة واحدة يلزم ان يكون واجب
الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو اولى بان
يكون معلولا ايضا لان العارض للشىء يفتقر الى ذلك الشىء والمفتقر الى الغير معلول
ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان
لازما له فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا
وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون
واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان يتعين قبل المعلول ويمتنع ان

ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان
كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود
الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم
العلة على المعلول بالتعين ولا ان يكون التعين علة لمعروضه والا لكان لازما
لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين
لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا كان
عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح اما ان يتخصص تلك الطبيعة
المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر
خصصها او لا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهو محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق
كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين
واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين
كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون
على نفى الالهين بوجهين احدهما انه لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة
اليهما اى يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية
الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف
مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لكل واحد منهما

فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء من
الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون
الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه فلانه
يلزم ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما على تقدير ان يكون المؤثر احدهما فقط فلانه
لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون
الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا
يكون واحد منهما مؤثرا فيه او يكون احدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح
بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء من الممكنات فان كان
كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد بالشخص
فلا يوجد شيء منهما فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم
باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المطلوب الثاني لو فرضنا الهين فان اراد احدهما
حركة جسم فان امكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك لان ما هو ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال والا كان ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم
الواحد متحركا ساكنا وهو محال او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم
الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الآخر
فعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز انما يتعلق بما يصح وجوده ووجود
الازلي محال فالعجز عنه ازلي وان كان حادثا فهو محال لان هذا انما يتعلق لو كان

قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القدم وهو محال وان لم يمكن للآخر
ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها
ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدور
فيصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فلم يقصد
احدهما الى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على
الآخر اولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد احدهما مانعا للآخر من القصد
ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير متوقفة
على ان الاله واحد **قال** الثاني في صفاته **اقول** لما فرغ من الباب الاول
شرع في الباب الثاني في صفاته تعالى الثبوتية وذكر فيه فصلين الاول فيه
اربع مباحث الاول في القدرة الثاني انه تعالى عالم الثالث في الحيوة الرابع في
الارادة المبحث الاول في القدرة ذهب جميع المليين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد
العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير الشمس
بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال
حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر
منه الفعل وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر
بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك

انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله
معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب
حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة علما خاصا
حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا
الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي
هو ارادة جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى قادر بان
وجود العالم بعد عدمه ينافي كون تاثيره في العالم بالايجاب والاول ثابت لما بين
ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة انه تعالى لو كان موجبا بالذات
ولم يتوقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف
وجوده على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف
الاثر عن المؤثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما
ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود
العالم على وجود شرط حادث فينتقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها وهو محال وان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم
حوادث متعاقبة منقضية لا الى اول وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث
المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا انطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان
لم يكن في الكل اي فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول

اي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث
يساوي الزائد اي الكل الناقص اي الاول فان الكل زائد على الاول بمقدار
ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا لجزئه وهو محال وان كان
في الكل ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني
زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الكل ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه فان قيل لا نم ان الباري تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف
تاثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام
قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان
وجود العالم في الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او
ساكنا وكل منهما يمنع وجوده في الازل فتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده
ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر
اجيب بانا لا نم ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل
من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار في الازل
ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده
فانه لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يعرض له ازلية فكان يجب ان يوجد
قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع فقيل لا نم انه اذا كان الباري
موجبا وتوقف تاثيره على انتفاء وجود حادث يكون مع قوله لانه يلزم منه

حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها قوله وهو ممنوع قوله لان جملة ما حوادث
الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة
والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان آحادهما توجد على سبيل
التعاقب والتقضي فلا توصفان بالزيادة والنقصان اذ الزيادة
والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات وهو منقوض بقولهم الجملتان
غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه
غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة
تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة
تامة لفلك الشمس ولقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة
لا الى اول لم يتوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين محال لا لان الجملتين
لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة
فان الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا قيل
ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض ان
ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا
مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم
ولا جسماني قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة

والاختيار قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون تاثير المؤثر فيه اما حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا
لا يمكن ان يكون اثر الموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى اول
وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تاثير الموجب في ذلك الوسط
حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما
يلزم ذلك ان لو كان تاثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس كذلك بل
المؤثر حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة
بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من
حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتاثيره حال
الوجود في الماهية من حيث هي بان يجعلها اي يوجدها لا ان يجعل وجودها
فان قيل اذا كان الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتاثير المؤثر لا يخلو عن
احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود
الاثر او آن وجوده ولا محذور في ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان وجوده

الاثر او ان وجد لان الاثر لا يتاخر عن المؤثر بالزمان بل معا في الزمان معا
لكن الاثر بالذات متاخر عن المؤثر فتاثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات
متاخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود والعدم
ولا يلزم من تاثير المؤثر فيه حال الوجود اي في الموجود لان الوجود وان كان
مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متاخر وايضا التسلسل في حوادث متعاقبة
متسلسلة لا الى اول غير ممتنع **قال** احتج المخالف بوجوه الاول **اقول** احتج الخصم
اي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول
ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط
وجوديا كان او عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع
للشرائط لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا
اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله
تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة في المؤثرية
امتنع منه وجود الاثر لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط اجيب اولا
بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب اثره بل يكون تارة مصدرا للاثر
وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالين فلا يمتنع الترك قوله لكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح ممنوع قلنا لا نسلم استحالة ذلك

فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح احدهما على الآخر كما ان
الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير مرجح احدهما على
الآخر وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد السبيلين المتساويين
بلا مرجح قوله وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان
تجويز ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث
بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر
احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان
البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث
الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مر
جح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح
احد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان في حدوث الحادث او في
احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح
والمختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه والداعي يكفي في الترجيح
والجائع والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته
ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانيا بان
المؤثر المستجمع شرائط المكنة فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق
الارادة فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على سبيل

الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك وهو أي
الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي
وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر
نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز
المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان
المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذن تعلق القدرة بالمقدور
يتوقف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم
الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا
يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر الاثر نسبة بين الموجب
والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال
اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل
متميز ثابت فاذن الايجاب يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر
في نفسه متوقف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن
غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج
وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف
على القدرة عليه فانفك الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو
كان المؤثر قادرا فيمكنه بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع

الخلو

الخلو عن الوجود والعدم والاول باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان
وجودا او عدما واجب فاذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان
الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين
متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضي
نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين
حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد
في الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المكنة
المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم فان المقدور
من حيث ذاته من غير الالتفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن
والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما هو عليه من الوجود او العدم واجب
او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم
فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور
لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات
المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل على الاول ان
المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان الحصول
في الاستقبال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال
وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع

الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا
يمكن المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط
الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال من الفعل في الاستقبال
مع عدم وقوع الفعل في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول
الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع
الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في
الحال فيلزم الخ الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم بطلان الترك
غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون
مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا
يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك
قال فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات لما اقول لما ذكر انه تعالى قادر
فرع عليه انه قادر على كل الممكنات فذهب اصحابنا انه تعالى على كل الممكنات
خلافا للفرق سنشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته
ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو
محال والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا

الامكان

الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية فان قيل لقائل ان يقول
أعرفت بالبديهة ان المخصص محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت
وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما في الباب ان تقول نحن ما نعرف جواز
ثبوت المخصص وامتناعه والحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل
على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد
القول عليه حجة وجوابا ولقائل ان يقول لهم على وجه الالزام انه تعالى هو الواحد الخاص
المعروض للوجه المطلق عندكم حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لان
الوجه المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا لانا نقول الامر
الاعتباري وان لم يجز ان يكون مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر
كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون الامكان والوجوب بالغير
اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير المؤثر وباعتبارهما يصدر من الواحد
الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم اي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك
القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما شاهدوا من ان تغير احوال هذا العالم
مرتبطة بتغير احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان غاية ما ذكرتم ان
تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغير احوال الكواكب واوضاعها هو
الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في
المتضايفين فان كلا من المتضايفين مرتب على الآخر وجودا وعدما فيكون الدوران

صانع العالم هو الله تعالى واحد خلافا للثنوية وهم القائلون بان الاله اثنان خالق الخير وخالق الشر فخالق الخير يزدان وهو الله تعالى وخالق الشر اهرمن
وهو عبارة عن ابليس وقيل الاول النور والثاني الظلمة وخلافا للنصارى وهم القائلون بان صانع العالم ثلثة الله تعالى وعيسى وروح القدس او مريم
وقيل الاقانيم الثلثة وهو الوجود والعلم والحيوة وخلافا للطبائعية وهم القائلون بان صانع العالم اربعة النار والهواء والماء والارض
وخلافا للفلاكية وهم القائلون بان صانع العالم سبعة وهي الكواكب السبعة السيارات ويقولون انها مدبرة في العالم ومنشئة لكل خير وشر في العالم

ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس بعلة للآخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة
وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها
ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها
ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان
شريرا وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد
يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل
الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر
والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل
ذلك والجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون
جميع افعاله شرا ومن محال بالخير والشرير موجدا للخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد
يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص
لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم
ان الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن
ان يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن
ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المصنف والتزم قال النظام
انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح لان فعل القبيح قبيح والمحال غير مقدور اما ان فعل
القبيح قبيح فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال

واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة
الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى وان
سلم ان القبيح قبيح ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة زائلة لان القبيح
يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه مقدورا
لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
لان مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله محال وجوابه ان
الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات
تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر
عن العبد والله قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد
من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر
صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى مقدور
العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف
واجيب عنه بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة
اخرى بتعلق والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اخذ من حيث
هو غير مضاف الى احدهما اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك
فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته



الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور واحد بين قادرين

الآية قال الثاني في انه تعالى عالم اقول المبحث الثاني في ان الله تعالى عالم

ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار

يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار هو ان يفعل بحسب

القصد ويمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع توجه قصده

الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى

محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء

ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة

مبدعها قوله وما يرى من عجايب افعال الحيوانات فمن اقداراته تعالى اياها

والهامه لها اشارة الى جواب دخل تقديره الدخل ان احكام الفعل الى

كونه ذا ترتيب لطيف وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات

منها ما يرى من عجايب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب

كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والا

مع انها ليست بحكيمة تقرير الجواب ان ما يرى من عجايب احوال الحيوانات

فهو من اقداراته تعالى اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان

يفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال

بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم

فان امثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا ينكر وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو

جاهل الثالث ان ذاته تعالى موجودة مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة له

فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند

المجرد وذاته تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانه قد دل على كل الممكنات موجد لها

والعالم بالمبدأ عالم بما له المبدأ لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي

بلا واسطة ومن جملتها انه مبدأ لغيره فعلم كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته

علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدأ فيكون

عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده اما

طولا كسلسلة المسببية المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة

الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج

عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن

المادة ولواحقها قايم بذاته لما سبق وكل مجرد قايم بذاته يجب ان يعقل ذاته

وساير المجردات لان كل مجرد قايم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قايم بالذات

يكون منزها عن الشوايب المادية مقدسا عن العلايق الغريبة التي لا تم

ماهيته فكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها

لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة

العاقل الذي من شانه ان يعقلها فكل مجرد قايم بالذات يصح ان يعقل

وكل ما يصح ان يعقل يمكن مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك
تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن
ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول
آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في
الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل
فان صحة المقارنة المطلقة هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة
على المقارنة في العقل والمتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها والا يلزم الدور
وكون الشيء شرط نفسه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في
العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة
كونها في العقل يلزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها في العقل لان
شرط المتقدم شرط المتأخر والشيء لا يكون شرط نفسه فيصح مقارنته لمعقول
آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة
التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول
الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته
للغير

حلوله

حلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة وامتنع
منها ان يكون اثنتان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالثالثة وهي صحة
مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارن المعقول الآخر
مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى
للتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم
الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل من يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة
امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان
فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل
ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد
يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول
ذاته او حصول مثال له والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع
المثلين وهو محال فتعين الاول عاقلا لذاته دائما ووجب ان يكون عاقلا لغيره
من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من

لواحق المادة لاسيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته

والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المص وفيهما نظر اما الاول منهما

فلانا لا نم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي الشيئين ويمتنع

ان يكون الشيء شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم

ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته

ولكن لا نم انه عالم بالمبدء فان كونه مبدء لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف

لا يستلزم العلم بالصفة الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدء له بلا واسطة

ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدء بلا واسطة لا يستلزم

العلم بجميع السلسلة المرتبة النازلة من عنده ويمتنع ان يعقل فان ذات

واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح

ان يعقل مع غيره ولكن لا نم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم

ذلك ولكن لا نم ان صحة مقارنته للمعقول الذي غير مشروطة بكونها في العقل

فان مقارنة المعقول الذي غير مقارنة للعاقل فان الاولى مقارنة الحال

في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة

بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله

بالفعل ولا نم ان التغير من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه

الذي ذكره في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار قال احتج المخالف

اقول احتج المخالف اي النافي انه تعالى عالم بوجوه ثلثة الاول انه لا يعقل شيئا

لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل

شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفي ضمن ذلك

عقله لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اضافة بين العاقل والمعقول

او حصول صورة للمعقول في العاقل وايا ما كان يستحيل ان يكون الشيء

عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام

النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه وتوقف

بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته

واللازم بط فان الانسان يتصور نفسه ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته صفة

قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته فلم يلزم من عقله

لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان

علمه بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى بذاته

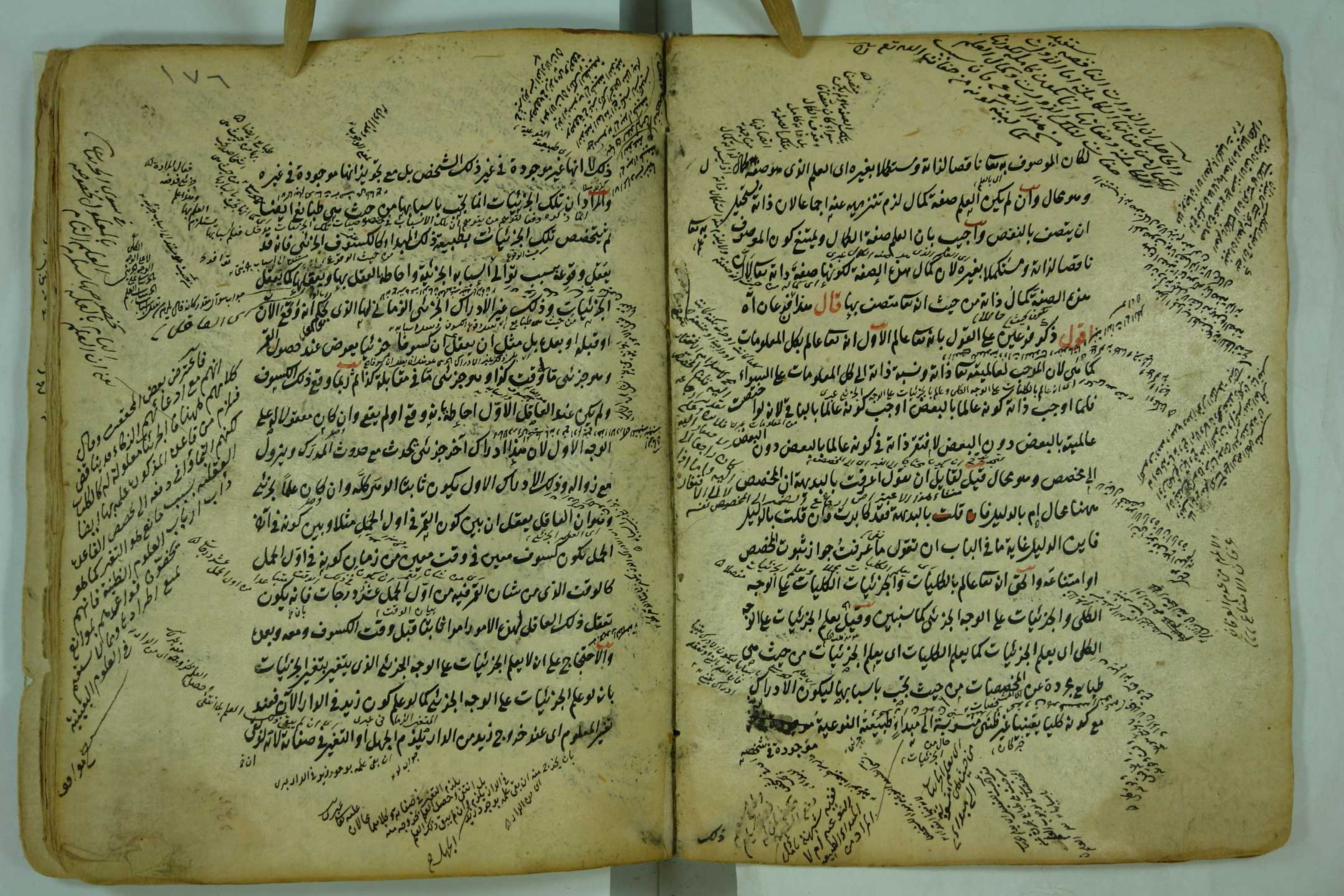
والتغاير بالاعتبار كما سنبين ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته

لما سنذكره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا

وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في ان يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا

الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة

كمال واياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة الكمال



لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اى العلم الذى هو صفة كمال
وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لان ذاته يستحيل
ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة الكمال ويمتنع كون الموصوف
ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لان
هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال هذا فرع ان آه
اقول ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات
كما هى لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء
فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقى لانه لو اختص
عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته فى كونه عالما بالبعض دون البعض
الى مخصص وهو محال قيل للقائل ان يقول اعرفت بالبديهة ان المخصص
ههنا محال ام بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل
فاين الدليل غاية ما فى الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص
او امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكليات على الوجه
الكلى والجزئيات على الوجه الجزئى كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه
الكلى اى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اى يعلم الجزئيات من حيث هى
طبايع مجردة عن المخصصات من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك
مع كونه كليا يقينيا غير ظنى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة

موجودة فى شخص

ذلك لا انها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة فى غيره
والمراد ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هى طبايع ايضا
ثم تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ كالكسوف الجزئى فانه قد
يعقل وقوعه بسبب توالى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها ويعقلها كما يعقل
الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى لها الذى يحكم انه وقع الآن
او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئى ما وقت كذا او هو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على
الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى
وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول
الحمل يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان كونه فى اول الحمل
كالوقت الذى من شان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون
يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
والاحتجاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى الذى يتغير بتغير الجزئيات
بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى كما لو علم كون زيد فى الدار الآن فعند
تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل او التغير فى صفاته لانه لو لم

العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته اجاب المص
بانا لا نم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير
الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو مم فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة
والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته
بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات
واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم بعده والتغير في الاضافات
لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه
وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير الاضافة فقط ولقائل ان يقول
العلم حصول صورة متقررة مقتضية لاضافة الى معلوم ويتغير بتغير المعلوم
فان العلم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم
الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول
فان من علم ان شيئا ليس بموجود ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء موجود
فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشيء ما يختص
الاضافة بحيث انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي
بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة
لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئتها فاذا اختلف حال
المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافته

العلم بنسبتها فقط بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه عالم
بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا
يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري
ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما هف ولانه لو كان عالما بما لا
يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره
لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون العلوم ايضا غير
متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في العالم موجودات غير متناهية
وهو محال اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد
منها متميزا وكل واحد منها متناهي وعن الثاني بان العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة
لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق جائز
ولقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي
فغير المتناهي معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه
يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير
المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان يقول على الجواب
الثاني ان العلم بشيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة **قال**
الثاني انه تعالى عالم اه **اقول** الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة

وغير متحدة خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة
لذاته ولنحرر اولا محل النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة
الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية
وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان
العالمية والقادرية زائدتان على الذات ليستا بموجودتين ولا معدومتين
وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدين على الذات وعند مثبتي
اصحابنا العلم والقدرة زائدان على الذات موجودان وابو هاشم ذهب
الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان
من الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو الحال
من اصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته وذلك المعنى
هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى
هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة ما دلت الا على ثبات
امور زائدة على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد
ولا في الغائب قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا لان ما لا
يتصور في نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور
بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو حق
واعلم ان الظاهر من ابي هاشم ان الحال لا يعلم في نفسه ولكن الذات عليه وحينئذ يكون

ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر اثنان لكونه واحدا
حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا للشيء وفاعلا له اختلفوا فالقدماء
منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى
قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفا[علا]
والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم
كونه تعالى قابلا وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي
اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة
قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها
بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود
يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدأ اي علة للممكنات لزم ان يعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولات لازمة متأخرة عن حقيقة
ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة اياها وجاءت ايضا كثرة
المعقولات على ترتيب وكثرة وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة
لا تنافي وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم
متقررة في ذات العلة او مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية
او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسمائه لكن لا تأثير لذلك في وحدانيته

والحاصل ان الواجب واحد فوحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض
عليه بان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور
المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
لانه في معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد
شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه ومن كلها مخالفة
لنظام مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء من هذه الامور وذلك
لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة هو وجوده الخاص
الذي هو حقيقته وجهة هو وجوده المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل ان يكون
قابلا وفاعلا لصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يتقرر في ذاته صفات
حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين
لذاته ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع
هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه
جهتين احديهما الوجود الخاص والثاني الوجود المطلق لا يقال الوجود
المطلق اعتباري والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجودي لانا نقول
الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي لكن يجوز ان يكون شرطا للتاثير

الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول لكن يلزم على مذهب
الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق
الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متقررة في ذاته تعالى والجزئي
من حيث هو جزئي قد يتغير فان لم يتغير صورة الجزئي المتقررة في ذاته بتغير
الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته الحقيقية و لنرجع الى الشرح ما
في الكتاب قوله لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
هذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه
لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته ذاته وبين
قولنا ذاته عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم
عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا
الاشاعرة او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا
ومن تابعه واياما كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول
فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد القائلون بان الله تعالى لا يكون عالما
بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة
الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه

لو قامت بذاته صفة قائمة لكانت مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى الموصوف
فيكون الصفة ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير يكون لذاته واجبة بعلة وليست تلك
العلة الا الذات الموصوفة بها فيكون ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا
وهو مح قلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان
يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق
ففيه جهتان فيجوز ان يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني
لو قامت بذاته صفة فلا تخلو اما ان قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة
القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم
قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم
الثلثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم
روح القدس وهو الحيوة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلث
واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فاظنك بمن اثبت ثمانية قدماء
كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان
التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لانه تعالى يشارك
الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصيته وهو مح وان كانت الصفة حادثة
لزم قيام الحوادث بذاته وهو مح واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة
بذاته قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع ممنوع

لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل القول
بالصفات القديمة ايضا كفر فانه تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة
التي هي الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى و
ان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات
بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم والمنتقل
بالانتقال هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله تعالى
واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لان ذاته تعالى يشارك الصفة
في قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم من التشارك في القدم
والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن
عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك
في القدم الذي هو عدمي الثالث ان كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته
واجبة والواجب بوجوبه مستغن عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية
بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما
اذا كانت واجبة بالغير فتعلل العالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء
الذات له فلا يكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية
واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها فلا يكون القادرية واجبة بذاتها
ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى الغير
والازم باطل ... ان يكون تعالى عالما قادرا محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم

والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته
المقتضى صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات
عالما وقادرا فان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم
بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه اولا حتى نتصور فنتكلم عليه واعلم ان للمحققين طريقة
حسنة في اثبات علم البارى تعالى بيانها ان العاقل كما لا يفتقر في ادراكه ذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها
من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك
وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في عقلك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط
في عقلك بتلك الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في عقلك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير
الحلول فيك حصل العقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا المعلولات الصادرة
عن الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عاقل لها من غير حلولها فيه

واذا

واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين علمه بذاته بالذات فذاته تعالى وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل التغاير
بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات
والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين
اى ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران
اى الصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للاول والآخر متقررا فيه فكما ان التغاير في السببين اعتباري
كذلك في الاثرين فاذا وجود الصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير افتقار
الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وذلك لان ما ليس
بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو هو فيها
ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جواهر او عرض وكل منهما يمتنع حلوله فيها
لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله
لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى
ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه



بجملته وتفاصيله فوجود اعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الاعيان
الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية
وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية
بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى
وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين
ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وانه يعلم السر واخفى فقد
تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية **قال** الثالث في الحيوة
اقول المبحث الثالث في الحيوة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري الى ان حياته عبارة عن
صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء
الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة
عن صفة تقتضي تلك الصحة ويدل على تلك الصفة انها لو لم تكن صفة
تقتضي تلك الصحة لكان اختصاصه تعالى بتلك الصحة ترجيحا بلا مرجح و
ويتنقض هذا الدليل باختصاصه بتلك الصفة تقريره انه لو كان هذا
الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بتلك الصفة لاجل صفة اخرى والا لزم
الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص

كاف

في مبدا التخصيص والاقتضاء **قال** الرابع في الارادة **اقول** البحث الرابع
في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء
ارادته تعالى علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي
ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى
حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب
شوقي ويسمون هذا العلم عناية وقال ابو الحسين البصري الارادة علمه
تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه
تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في افعال نفسه بها وفسر
الارادة بامره تعالى لافعال غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة
الى افعاله تعالى بعلمه وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وقال اصحابنا وابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص
بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتاخير وتخصيصها باوقات
معينة مع جواز حصولها قبلها او بعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص
نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس
هو ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على
السواء فلا تخصص مقدورا دون آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات فلا بد

من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث
دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا
من شان القدرة التاثير والايجاد والى نسبته الى كل المقدور وعلى السوا
وشان الارادة الترجيح والمرجح من حيث هو مرجح غير المرجح من حيث
هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد مترتب على الترجيح والموقوف
على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت
معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص ضرورة بذلك
الوقت او وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي على ما خلق الله تعالى الافلاك
وخلق فيها طباعا محركة لها الى اوضاع بسببها يتولد منه الحوادث في عالمنا
واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات
الفلكية مقادير معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث
العنصرية كذلك ح لا حاجة لها الى المخصص او علم منها كونه في ذلك الوقت
برجحه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء ويعلم انها يقع وانها لا يقع ووجود ما علم
الله تعالى عدمه ح وبالعكس فلا جرم علمه تعالى بكونه في ذلك الوقت برجحه كان
خلاف المعلوم ح او علمه تعالى باشتمال حدوثه في ذلك الوقت برجحه فان خلاف
الاصلح ح فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة
والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانه

علمنا

علمنا في الفعل مصلحة خالية عن المضار داعيا لنا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لا يجوز
ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل
ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع
لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع
فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في تلك
الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان
الافلاك لبساطتها لما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وجب ان يكون المحدد وان
يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه
بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق
الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان
يتحرك بحيث يكون المنطقة دايرة اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب
في الجانب الذي هي فيه امكن ان يكون في جانب غير ما هي فيه واذا كان
كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد
وان تستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان
الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من اجل العلم والا
يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بان الفعل من المصلحة مرجحا له لانا نجوز



ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح
غير واجبة على الله تعالى كما سنذكر واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت
لغرض لكان البارئ تعالى ناقصا مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال
بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره
فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص
بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على
الله تعالى ممتنع واجيب بان تعلق الارادة بالارادة لذاتها فان ارادة الله تعالى
منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في الوقت لذاتها
لا لغيرها **قال** فرع ارادته غير محدثة لي **اقول** هذا فرع على انه تعالى مريد بارادة
مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قال المعتزلة ارادة
الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة
خلقها الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على
تعلق الارادة لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة
اخرى ولزم التسلسل فان قيل لقائل ان يقول عليه انكم اثبتم الارادة لترجيح احد وقتي
الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على
الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك
الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا نسلم ان من جوز للقادر ان يرجح

احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه التالي
ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات
الله تعالى وكلاهما باطل اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها
غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها
تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى
جميع الذوات ذات البارئ تعالى وذوات الممكنات على السواء فكان
اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص وقوله وكونها لا في محل مفهوم سلبي
اشارة الى جواب دخل مقدر تقدير الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل
والارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص ذاته بالارادة اولى من غيره
تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا
ولهم ان يقولوا لا نسلم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص
ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السوا
قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر
اولى من اختصاص غيره به واما الثاني فلانه تعالى لا يجوز ان يكون محلا
للحوادث **قال** الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث لي **اقول**
الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني
في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات اخر الخامس في التكوين السادس

في انه تعالى بصير المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير
لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري السمع
والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد ورد
الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير وليس السمع والبصر حقيقة في العلم بالمسموعات
والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس
في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضي السالم
عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثهما اعلم ان العقل دل على انتفاء الادراك له تعالى بالآلات الجسمانية فيكون
السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالآلات الجسمانية فيكون راجعا الى العلم
بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات
والمبصرات لكن لا يكون بالآلات الجسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو
المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان
على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقرير الدليل انه تعالى حي والحي يصح
اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف
بضدها وضدها نقص فان لم يتصف الباري تعالى بهما كان ناقصا والنقص
على الله تعالى محال قال المص وهذا الاستدلال اقناعي لانه متوقف على ان كل حي

يصح

يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم ان يمنع المقدمتين
اما الاولى فلان حيوة الله مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في
جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته تعالى
كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حياته تعالى وان كانت مصححة للسمع والبصر
ولكن حقيقته غير قابلة لهما كما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة
لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما فكذلك هاهنا سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لهما لكن
لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق في ذاته تعالى واما الثانية
فلانا لا نم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع فانه يجوز
خلو القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين احدهما ان سمعه وبصره
ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى
الله تعالى حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر
وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان
بذات الله تعالى لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع
ان يكون محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان
قديمتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات
والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم
قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع



والبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما على
الله محال فلا يكون سميعا وبصيرا واجيب بمنع الصغرى فلا نم ان السمع والبصر
هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع والبصر
ادراك المسموع والمبصر عند وجودهما قال البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء ع
اقول البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء عم واتفاقهم على انه تعالى متكلم
وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبياء اذا ادعوا النبوة واظهروا
المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى
فيجب الاقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا
في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته
لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة
والكرامية فانهم قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف
ولا صوت يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه
موجد الحروف واصوات دالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام
الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير
للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته تعالى
لما يخالف علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه
يمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا

امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال المص
الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته تعالى وصفاته محجوب عن نظر العقل
قال فقد علم خبر الله تعالى صدق لا اقول هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق
لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله تعالى
كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم بان الكذب
نقص ان كان عقليا كان قولا بان حسن الاشياء وقبحها عقلي وان كان سمعيا
لزم الدور واجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه لاحد والاولى
ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين في تعليله قال الثالث
في البقاء الخ اقول البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين
والامام فخر الدين الرازي البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا
بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات
لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلب
الذات صفة والصفة ذاتا ومنعوا بان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم بذاته
لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره وبيان الملازمة انه تعالى لو كان
باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره
فيكون واجبا بغيره احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا



والتبدل والتغير ليستا من ذات الحادث فان ذات الحادث ليس مما لم يكن
ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين
ان يكون التغير والتبدل في الصفة الزائد وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث
فانه لو كان صحيحا يلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا
ثم يصير حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا
زائدا ثم قال المص المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من
بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني
وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها في الخارج **قال** الرابع في صفات اخر لها **اقول** المبحث
الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري والظاهريون من
المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء
والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى
واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى
للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع على عيني واحتج من

حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل
بمعرفة جميع الصفات وهي لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقايص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد
هذا الاحتجاج بانا لا نم ان الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقايص
لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن
لا نم ان لا طريق لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن
النقايص بل السمع طريق آخر في اثباتها وانما اثبتها الشيخ لورود النصوص
بها وكونها غير مرادفة في ساير الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة
بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين
البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم
والرد الى الله تعالى **قال** الخامس في التكوين له **اقول** المبحث الخامس في التكوين
قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة مغايرة للقدرة والمكون حادث قال
الامام القول بان التكوين قديم او محدث يتوقف على تصور ماهيته فان كان
المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في
وجود الاثر فهي عين القدرة وان ادعوا به امرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة
فلا يوجد الخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين
اصلا كان الله تعالى قادرا على خلق جبل من ياقوت وبحر من زيبق لكنه لم يخلقهما فلم يوجدا

مؤثرة في وجوده أجاب المصنف بان الاخلال بالذات ولا تاثير للقدرة في كون
المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون تاثير
القدرة في وجود المقدور وتاثيرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا
صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تاثيرها في المقدور ان
كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع
صفتين متعلقتين بالتاثير على مقدور واحد وهو محال وان كان على السبيل
الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافي منع
الصفة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية انما
اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع
والايجاد والخلق الفاظ مترادفة في معنى وتتباين بالمعاني والمشتركة فيه كون
الشيء موجدا من العدم بعدما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان
القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود
وليست صفة نسبية تتعلق مع المنتسبين بل هي صفة تتحقق بعد حصول الاثر
تلك النسبة وأما ادعاءهم انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس
بصحيح بل انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق

بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل بصحة وجود الحادث كنسبة الارادة الى
المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين
يقتضيه والقول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله وان
كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان
ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعني اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته
كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله وان كان المراد
صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة قلنا انه ان القدرة لو كانت مؤثرة
لكانت جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجبا ولا يلزم من اثبات التكوين
جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من
جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا
حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى **قال** السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة
اقول المبحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين
في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في
العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافا للمشبهة
والكرامية فانهم جوزوا رؤية الله تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان
والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك
تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا تجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في

في العين او باتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي حالة ادراكية
مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن ان تحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع
فيصح الرؤية بهذا المعنى اجاب الاول و هو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه
الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحال الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا
او عبثا و للخصم ان يقول كان سؤال موسى عن لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية
عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة و قوله تعالى حكاية عن موسى
افتهلكنا بما فعل السفهاء منا و قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل و استقرار الجبل من حيث
هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نم انه علق
الرؤية على امر ممكن بل على ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا
لان لفظة اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني و ما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية
لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة فان ما دخل
ان عليه شرط يتم به علية العلة و لم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر
الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال ما علق الله
الرؤية باستقراره كان متحركا و استقرار الجبل من حيث هو متحرك ممتنع فالتعليق عليه
لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط

اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل من حيث
هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واما المقتضي
لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذا المذكور في الاية منشاء الصحة الا
الاستقرار و ما هو المنشاء لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الاية فوجب القطع بالصحة
قيل عليه ان المذكور في الاية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي
عبر عنه بقوله فان استقر مكانه لا صحة السكون الذي يلزم ماهية الجبل عند
عدم الاشتراط بالحركة و تلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون
الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه ان النظر اما ان يكون
عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب
والثاني تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني
واطلاق السبب و ارادة المسبب من احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل
على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية
لم يتعين الرؤية للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان له تاويل اخر وهو
ان تحمل الى على واحد الالاء وح يكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها
ناظرة اي منتظرة او تحمل على حذف المضاف وهو الثواب وح يكون المراد
ناظرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التاويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار
سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب

لابد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون
من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا
للزيادة من غير دليل فلا يجوز اجيب بان الاية دالة على ان الحال التي عبر عنها
سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حال الاستقرار اهل الجنة في
الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها
فاقرة اي تظن ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية
تقصم فقار الظهر فانه في حال الاستقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة
واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعم بعد البشارة
بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان
انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب
بعد الانذار بوصوله يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عقاب
الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار
لان النظر اما عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة
نحو الثواب بعد البشارة انتظارا لوصوله من النعم لما بينا الرابع قوله تعالى كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر عن الكفار على سبيل
الوعيد بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير
محجوبين عن ربهم والا لم يكن للاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم

يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه
واما العقل فهو ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع
الى المرئي وحصول مواجهة فلما عرفت انه تعالى متقدس عن الجهة منزه
عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدليل مزيف
اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطول في
المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قايما بالمحل وقد ثبت ان الجسم
مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول اما ان يكون قايما بجزء
واحد من الاجزاء التي تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا مما ليس بطويل
فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هذا خلف واما ان يكون قايما باكثر
من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض كاللون ايضا
مرئي فالعرض والجوهر مشتركان في صحة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة
مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما
الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة
عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية
فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن
فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيتحقق رؤيته واعترض عليه بان لا نم
ان الطول هو عرض بل المرئي تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض والتاليف

عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية
غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب ولئن سلم
ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا
فان السببين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب
ان يكون مشتركا ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمي
مسلم قولكم والعدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصلح ان يكون علة
للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون علتها امر عدمي فجاز ان
يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية ولئن سلم
ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة
فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر
في تحققه حصول المقتضي يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهيته تعالى
او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما يحققه ان الحيوة مصححة
للجهل والشهوة وحيوة الله لا تصححهما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ او ان
اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق او ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى
التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك ايضا **قال** احتج المعتزلة
بوجوه قوله تعالى لا تدركه **اقول** احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول ان ما قبل
هذه الآية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه

١٩١

وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وما بعدها وهو اللطيف
الخبير مذكور في معرض المدح فوجب ان يكون هذه الآية ايضا مدحا والقاء ما ليس
بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز
وافضل الناس واذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص
على الله تعالى محال الثاني قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء
من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل
استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب
الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه
يستلزم كذب قولنا تدركه بصر او بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك
هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما
تتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على
سبيل الاحاطة اخص من نفي الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
واجيب ايضا بان معنى الآية لا تدركه الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام
مفيد للعموم فلا ينافي حصول ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله
الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت القاعد
وادركت الشيء ولا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح انه تعالى

نفي الادراك بالابصار الذي من شرطه استيفاء الشيء او خروج الشعاع فلا
فلا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول
احدهما الثاني قوله تعالى لموسى لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفي
بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التابيد في حق موسى فيلزم نفيها
في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نسلم ان كلمة لن لتابيد النفي
بل لتاكيد النفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد
بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنون في الآخرة على ان نفي الرؤية
على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا الآية وجه الاحتجاج انه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فانه تعالى نفى
التكليم الا على احد الوجوه الثلثة الوحي ومن وراء حجاب وارسال رسول
وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون
عند الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما
ارسال الرسول والحاقه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم
الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية في وقت الكلام فينتفي الرؤية في غير وقت
الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب عنه بانا لا نسلم انه نفي الرؤية في وقت الكلام
قولهم لانه نفى التكليم الا على احد الوجوه الثلثة قلنا مسلم قولهم وكل منها يستلزم
عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحي فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي

كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع
انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم بطلبهم
الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا ان طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال الله
قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان النبي صلى الله عليه وسلم مرسل
او نرى ربنا ليامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا
في انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا
كبيرا وقال الله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الخ وانتم تنظرون فثبت
ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم فلا يصح الرؤية واجيب بان
الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل
ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما يتقوى به على رؤيته تعالى فالاستعظام وترتب
الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة هذا مع انه تعالى ذم الكفار
بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا
اي في الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذم
فعلم صحة رؤيته في الآخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته الخامس

ان الإبصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط
ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يجب
الرؤية وثانيها كون الشيء جايز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها
المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي او كون المرئي
في حكم المقابل كالاعراض القايمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابلة
وكالصورة المحسوسة في المرات المقابلة للرائي فانها لكونها قايمة بالمرآة
المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وسابعها
ان لا يكون في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب
لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم احد من الشروط ونبصره اذا
حصل من الشروط والا اي وان لم يجب رؤية الشيء اذا حصل من الشروط
جاز ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة
اي المقابل وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية
اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى
لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شانه ان يكون في جهة وحيز والله تعالى
منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وكلا
الحالة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه تعالى لحصول الشرطين
فاللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغايب عن الحس وسواه تعالى

ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن وسوف يخلقها الله تعالى في
الابصار فيما نتقوى به على رؤيته او بانه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق تلك
الشرايط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند
وجود معداتها السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لان المقابلة والانطباع
مستلزم للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة
والانطباع وكل مرئي مقابل او منطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي
واجيب بمنع الكبرى فانا لا نسلم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة
في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري
او بان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى
مقابلة ولا انطباع **قال** الباب الثالث في افعاله اه **اقول** لما فرغ من الباب
الثاني شرع في الباب الثالث في افعاله وذكر فيه ست مسائل الاولى في افعال
العباد الثانية انه تعالى مريد للكاينات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في انه تعالى
لا يجب عليه شيء الخامسة ان افعاله لا تعلل بالاغراض السادسة في الغرض من
التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها
واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقع
بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة

وانما مثل بين المثالين اشارة الى عظام شانهما في العبادة والمعصية بالنسبة الى غيرهما لكونها الصلوة عماد الدين والزنا من اعظم الكباير كلها

العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد

واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد فان الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة

ثم تلك القدرة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني

المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد

فعله باختياره لا على نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل

من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان

لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي

الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم

فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل

المعتزلة يقولون معنى الاختيار استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب

وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع

وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها و2 ان امتنع ترك

الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان

امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكر

عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال

قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين الثاني لو كان العبد موجدا الفعل

باختياره لكان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بلا دليل

اثبات

اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى

جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض آخر فيجب

ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجدا

لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة

وعدد احيازها السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل

السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون

ولا باحيازه قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد فلا يلزم نفي عالمية الله تعالى

لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم

الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة

عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال اجيب

بان الجزئيات المفصلة الحاصلة بالفعل الصادر عن الفاعل بالقصد و

الاختيار وجب ان يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي

فيلزم انه لو كان موجدا الفعل باختياره لكان عالما بتفاصيل لكن لهم ان يمنعوا

بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق العلم التفصيلي على

ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى بان اراد العبد

تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين او لم

يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الآخر

فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور متساويان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء
الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود
هذا المقدور في حد السوية انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان
كذلك امتنع الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين
ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في ذلك المقدور بل هما
متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر
قادر اخر عليها في تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدوران متساويين
وليست كذلك وايضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي
والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وهذا الدليل
ماخوذ من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد وهناك يتم لان الالهة
تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يمشي **قال** احتجوا بالمعقول
والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو **اقول** احتجت المعتزلة على ان افعال العباد اختيارية
بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا
من الفعل والترك لقبح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات
واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك
الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المامور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك

وعند

وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل
اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل
المامور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه وان علم الله تعالى لا وقوعه امتنع وقوعه
فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه **الاول**
الايات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله
لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله بل سولت لكم انفسكم
امرا وقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله من يعمل سوءا يجز به وقوله كل امرئ
بما كسب رهين وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله اعملوا ما
شئتم وقوله فمن شاء ذكره وقوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض
المنقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى الله خالق
كل شيء وقوله والله خلقكم وما تعملون وقوله من يشاء الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم **الثاني** الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم
عليها نحو قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله اليوم تجزون بما كنتم
تعملون وقوله لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان
وقوله هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقوله ومن اعرض عن ذكري وقوله اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا

وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله كيف تكفرون بالله وهي اكثر من ان
تحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم انما هو السعادة
والشقاوة قال الله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى واما الذين
شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده
لقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات علامات للشقاوة
وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات
من حيث ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني
ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من
تشاء وتهدي من تشاء ونظائره نحو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشاء
يجعله على صراط مستقيم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات
افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن ظلموا
انفسهم واما الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كا

الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان يكون افعال العباد
ليست افعال الله لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال
العباد مخلوقة الله تعالى واجيب بان ما ذكرتم من الايات لا يدل على ان افعال العباد غير مخلوقة
له تعالى اما الايات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا
ليس بداخل في حقيقة الفعل ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة
الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق وتكون متصفة
بالنسبة الينا لقصورنا مكلفا او قصورا استحقاقنا وكونه ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور
اصل الفعل عن الباري تعالى بمجرد اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل الصادر
عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي
يدل عليه الايتان ففي القرآن وخلق السموات اذ الكلام في القرآن وخلق
السموات يدل عليه سياق الايتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى
مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من
الاختلافات والتفاوت **قال** واعلم ان اصحابنا **اقول** اعلم ان اصحابنا
لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين
ما نجده من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا
بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وخالفهم اي منعهم وظاهر البرهان
الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء اي منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا

جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى
عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فيه فعل الطاعة واذا صمم العزم على المعصية
يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر
كاف في الامر والنهي قال المص وهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم ايضا فعل من
الافعال مخلوق الله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على
المناظرين في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه
ان الله تعالى اوجد القدرة والارادة في العبد وجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان
يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى
اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة
وبعضها بوسائط واسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت
ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان يجعلها الله تعالى بحيث لها مدخل فيكون
الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها
الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل الاختيارية والاولى ان نسلك في هذا
المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه الى الله تعالى قال الثانية
انه تعالى مريد اقول المسألة الثانية اختلفوا في انه تعالى هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب
الاشاعرة الى انه مريد للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة
للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه

وذهبت

وذهبت المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد الخير
والايمان والطاعة سواء وقعت او لا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله به يريده
واحتج المص على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود
من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا
للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى
يكون مريدا لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو
ممنوع عندهم الثاني انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه
والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة
به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة
القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن
لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا
للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مامور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او
مدلول الامر ملزوم للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة او مشروط بالارادة
والارادة شرط لا ينفك عنه واياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون
مامورا به لا يكون مرادا والكفر غير مامور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب
الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر مراد الله تعالى

ومراد الله مقتضاه والرضاء بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم بط لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة
ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره
حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
والرضاء هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم بط
واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة
ولا مشروطا بها وذلك كالامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد عبده
وتواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد
وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشهد من السلطان فانه يامر
العبد ولا يريد منه الاتيان لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان
مريدا عقاب نفسه لان السلطان تواعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره
والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب
فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة
او مشروطا بها لوقعت المامورات كلها واللازم بط اما الملازمة فلان الارادة
هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة
بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه
واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه

اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد
وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون المامور به
لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى انه يموت على
كفره مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول
بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد
الا ما يختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه
ان يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المامور
بل انما يطلبه لينجي لف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه
المامور به مستلزما لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نم الملازمة قوله لان
الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة
الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت وارادة
غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل
في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر او شرط له هي الثانية ولا يلزم
من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية
لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو المقتضى لا القضاء فالكفر الذي
هو المراد ليس بقضاء بل هو مقتضى والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضى
وللقايل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقتضى ليس بمستقيم فان

فان القايل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد

انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر

من حيث هو من قضاء الله طاعة والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر

وعن الثالث ان الطاعة موافقة الامر والامر عند الارادة فالطاعة تحصيل

المامور به لا تحصيل المراد قيل لقايل ان يقول الطاعة موافقة الثانية اذ الامر

هو الارادة الثانية او مشروط بها واجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير

مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضا

من الله تعالى ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على

الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل وانتفاء

ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر

في قضاء الله تعالى الاشياء الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر

اصلا كالعقول التي لا تشتمل على امر بالقوة وهي الخير المحض والمصل ورد في مثاله

الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا

وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا

تحصل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون تؤذي وتولم ما

تتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وتكون بحيث يعدمها تعزيق ابدا

بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه

والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى

ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر واذا كان الجود المحض الالهي مبدأ

لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود

فيضانه اجرام العقلية وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير لاجل

شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون لها

فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكناتها الى

اجتماعات ومصادمات موذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان

يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد او في الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة

او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها ويكون ذلك في

اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا

معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه

مثلا مرضي به بالعرض **قال** الثالثة في التحسين والتقبيح لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى

اقول المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح والتحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح

هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعاله تعالى فلاتفاق العقلاء

على ان افعاله الصادرة منه لا تتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله محال واما بالنسبة

الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ولا علة لصنعه

ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد

بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن
ما ليس كذلك اي ما ليس بمنهي عنه شرعا فيعم فعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف حسن وكذلك المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة
القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة لذاته او بوجوه واعتبارات كما هو
مذهب الجبائي فيقبح من الله تعالى ما يقبح منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون
لذاته او صفة لازمة لذاته وبوجوه واعتبارات ثم ان من الحسن والقبيح ما يستبد العقل
بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغريق والهلكى والصدق النافع وقبح
الظلم والكذب الضار او يستبد العقل بدركه بالاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن
الكذب النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستبد العقل بدركهما انه يحكم
بهما المتدينون اي المعترف بالنبوة المتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن
الحسن والقبيح ما ليس كذلك اي لا يستبد العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر الا
والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستبد
بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح يطلقان على امور منها
ما يكون صفة كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها
ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال
وبالقبيح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع وبالقبيح
ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به

في الآجل ثواب وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به
في الآجل ثواب او عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في
فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبيح بحسب
العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبيح عقلا اتفاقا
قال الرابعة في انه تعالى لا يجب له **اقول** المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء
لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء
ولانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب
هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الباري
ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه يتخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على
الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على الكبائر
قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا
اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث
لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب عليه لانه ان تركه يستحق الذم عند المعتزلة لان
اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف
الى الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض
منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم
الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقيل هذا التقريب ممكن الوجوه

في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا الثواب
فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا واما الثواب وهو نفع مستحق
مقترن بالتعظيم والاجلال فواجب على الله تعالى بناء على التكاليف والطاعات
فقيل له تعالى من النفع والايلام لا تكافئ النعم السابقة بعد تكليف تقتضي ملافاة واما العقاب
على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد فقيل العقاب حقه
وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه بل يحسن عفوه كما في الشاهد
واما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل
الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين واما القبيح فواجب
على الله تعالى ان لا يفعله عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل
قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى قال
الخامسة ان افعاله لا تعلل لي اقول المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى
لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل
من الفاعل واحتج المص على ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول
انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم باطل بيان الملازمة
ان كل من كان يفعل شيئا لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل
بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا
بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى

لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة
اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما سواه ولانه بالنسبة اليه تعالى
تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى
قادرا على ايجاده ابتداء فتوسيط الافعال وجعلها غايات يكون عبثا والعبث قبيح لقوله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول
الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط
شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل
وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث ايضا حاصلا اي قبل ذلك الوقت لامتناع تخلف
الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان
وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام
في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض
وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الغرض الاول ايضا قبله
وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه
ويلزم التسلسل والتنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال
واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون
الاستدلال بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصوره

اولا لم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى
ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون الحكيم بالتفصيل انما ورد من الشا
ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منهم المجتهدون يتفرعون على ما ورد من
الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن
الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات
ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى آخر الا بتحريكه وهو
الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع
معذور عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف
بقبح وكثير من الناقصين نعيدهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غاياتهم
ولا يسأل عما يفعل بلم وكيف **قال** السادسة قالت المعتزلة الى **اقول** المسئلة السادسة
قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم بدون الاستحقاق
قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهي امور باطلة
عندنا ومع ذلك اي مع تسليم هذه الامور فلا نم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون
التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا
فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل
من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المترتب بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون
للتكليف بان العبد مجبر في افعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد
بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من
الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون
الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك
الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه يكون توسيط التكليف عبثا واجيب عنهما
بانا نبنى على طلب اللمية وهو باطل لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكانت
علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لابد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا
البتة واولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق
بنزول الثواب وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران وتمييز
بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات والحكيم تعالى لا يسأل عليه
ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يسأل عنه كما قال الله تعالى
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون **قال الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها**

اقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوة وما
يتعلق بها وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء
الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول
في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا صلعم
الرابع في عصمة الانبياء عليهم الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس
في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي فيقول اما النبوة وهي ما ذكر

من الارض وح يكون معناه الذي شرف على ساير الخلق فاصله بغير الهمزة وهو
فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبأ
اي اخبر فالنبي من انبأ عن الله سبحانه وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد
من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه
في الذرية والبرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غير
الالاف ويخالفون العرب في ذلك قال لا يهمزون في غير هذه الالاف ويجمع النبي
نبأ قال الشاعر يا خاتم النبأ انك مرسل ٭ بالخير كل هدى السبيل هداكا ٭ ويجمع
ايضا على انبياء لان الهمزة لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد
ونبأت نبأ من ارض الى ارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد
الاعرابي بقوله يا نبئ الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة وقيل
النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عليهم السلام انبياء لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب
اللغة واما في الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص ثلث الاولى
ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية
من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث تطيعه الهيولى العنصرية
القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع
كلام الله تعالى بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا باطلاع الاطلاع على جميع
الغايبات فهو ليس بشرط في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع

على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع بالتصفية والالهام
على بعض الغايبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة
بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدورة فاذا جاز للبعض جاز ان يكون للبعض الآخر
فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون مختصة بالنبي
فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة
ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير
مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع
على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض ولا شك ان مثل
هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان
يثبت للكل ما يثبت للبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى الاستعدادات
المختلفة بحسب امزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحد من
هذه الخواص الثلث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة
مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله
ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبعثناك
فبلغ عنا واما بيان احتياج الانسان الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فبان نقول
ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه

من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح
تلك الامور دون ترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة الانسان ان يعيش تلك
المدة وان امكن فهو عسير جدا فكان امر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة احد من
بني جنسه ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فيما بعض لهما مما يتوقف عليه صلاح
الشخص او النوع بحيث يفرغ هذا لذاك ويجهز ذاك لهذا ويخيط واحد لآخر
والآخر يتخذ الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني
نوعه باجتماع ومعاوضة ومعارضة فاذا الانسان محتاج في بطبعه في معاشه
الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعارضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان
مدني بطبعه فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على
المعارضة والمعاونة والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل
واحد يشتهي ما هو يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه
فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الطبيعية لواحد
يستدعي فواتها عن غيره فهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه
غضب على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك
المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال
لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتيج الى العدل والمعاملة والعدل
والمعاملة غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظ

والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لا بد من شارع
ثم انهم لما تنازعوا في وضع الشرع بان يختص بآيات وقع الهرج والمرج فينبغي ان
يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليتقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق
انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم وتحث
على اجابته وتصديقه في مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في
الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب يحملهم الرجاء والخوف
على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان
يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله الحكيم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم
وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق
الانتقام فهو عند الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان يكون
معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق
معرفته انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار
اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فانه يعظم
عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون
يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار
الجامع للتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود ومتكررة في اوقات

متتالية كالصلوة وما يجرى مجراها فاذا ينبغى ان يكون الشارع داعيا الى التصديق
بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذى يحتاج اليه الناس فى معاملاتهم
حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع فى
امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن
التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن
توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثانى ادامة النظر فى الامور العالية المقدسة
عن العوارض المادية والغواشى الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكرا انذارات
الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر
والثواب العظيم فى الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذى خصوا به فيما هم
يولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم
واستقم قال الثانى فى احكام المعجزات اقول البحث الثانى فى بيان امكان المعجزات
المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة وانما
ذكر احد الامرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد قد تكون منعا عن المعتاد
وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعى عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ
الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامة قال صاحب الصحاح

تحديت فلانا اذا باريته فى فعل ونازعته للغلبة والارهاص احداث امر خارق للعادة
يدل على بعثة نبى قبل بعثته كانه تأسيس لقاعدة النبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل من
الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر
والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع
حفظ الحياة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة وهى ان لكل واحد من
النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقد ينبعث من الهيئات السابقة
للنفس هيئات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية
هيئات تنال ذات النفس فان كثيرا ما يتبدى فتعرض فى النفس هيئة عقلية
فتنفعل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت
جانب الله تعالى وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست
من اعضائك شيئا او تخيلته او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التى ما بين
النفس وبين هذه الفروع هيئة فى النفس حتى تنفعل بالتكرار اذعانا بل عادة
وخلقا يتمكن من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن
انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى او لم
تحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاشتد اشتغال
هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب
النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية

المعنوية الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض
لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت
المواد المحمودة قليلة التحليل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه
الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل
في عشر مدته هلك ومع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك الاشارة بقوله عليه السلام
كا صحكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب النفس
الى جناب القدس الا اقل مما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن
التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض ما هو
مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى جناب القدس
ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امرين فقدان سوء
المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث
وهو السكون البدني في حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى جناب القدس
اولى بالحفظ قوته مثال الانسان بغير المعتاد وان تخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له
في النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حال اليقظة ايضا ممكن
فان المانع من الاطلاع على الغيب حالة اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات
اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار
حصول الاطلاع على الغيب في حالة المنام للناظرين والتسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع

المذكور

المذكور للغير الناظر يشهد ان يتوهم ليس احد من الناس الا وقد جاب ذلك من نفسه تجارب
الحقة التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس
فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا
على الوجه الكلي باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة في مواد
بل لها مع الافلاك علاقة كعلاقة نفوسنا مع ابداننا ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور
المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية
وفي العالم النفساني نقشين احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية مشاعرة بالوقت
والاول بالذات والثاني بالآلة وللنفس الانسانية ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحايل فلا يستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس
واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد
الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس
الظاهر مال بذلك انجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر العقل
فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر والتفاتها الى الفكر فيما تدركه
بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها بالاستيلاء الى التعقل
واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة
ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا

النقش فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت
صورة الناقش في الحس المشترك فتبقى في حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيطا دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس
المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس
الخارجي او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة
في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس
المشترك من السبب الداخلي ان المبرسمين من المرضى والممرورين اي الذين غلبت
المرة السوداء على مزاجهم الاصلي فقد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة
لها الى محسوس خارجي فيكون انتقاشها اذا من سبب باطني و هو القوة المتخيلة المتصرفة
في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطني و هو النفس التي تتادى الصور
منها بواسطة المتخيلة القابلة للتاثير الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش
فيه من الصور الحائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصورة التي يتعلق بها افعال تين
القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيما ارتسم او يتعلق تصرفها ذلك
من الصور في الحس المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة والصارف عن
الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حسي خارجي يشغل الحس المشترك بما يرتسم فيه
من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطن لان الحس الخارج يسلب الحس المشترك

بنزاع

بنزاع المتخيلة وتغضبه غضبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال
الى العمل مع اضطراب متصرف فيه بما يعنيه من الامور المعقولة او الموهومة فيشتغل
المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيلة من النقش
في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
الحسي الخارجي والعقلي الباطني وبقي شاغل واحد فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط
فيرجع المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور في الحس المشترك
مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشتغل النفس في النوم بما
تنجذب الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن
الحركات الاخرى بوجهين احدهما ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل افرزت
في شانها لشانها بعثتها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن
النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب طبعا نحو الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض
اشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير
البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشتغلة
بمعاونة الطبيعة تدبير البدن فلا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا الشاغلان
في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام
احوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب

في النوم

الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد
ان يكون الصور المتخيلة متمثلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها
للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة
اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة
كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة
وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يقربها اليها اقوى واذا قلت الشواغل الحسية
وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل
الى جناب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى عالم
التخيل وانتقش في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا
في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد توهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا
وهن التخيل يسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى
بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك النقش وتلقاه وايضا
وذلك لامرين اما لمنبه من هذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة التخيل
بعد استراحته ووهنه فان التخيل يسرع الى مثل هذا المنبه واما لاستخدام النفس

الناطقة له طبعا فان التخيل من معاودة النفس عند اقبال منه السوانح فاذا
قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس
المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع
لها الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الى الذكر فوقف هناك كقوله عم
ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال
اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه
لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صادفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى
والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف وبفعله في الاولياء والاخيار
نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهنا اولى واولى بالوجود من ذلك وهذا
الارتسام مختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط
ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون
بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم من مشاهدة مخاطبه
ويشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في اجل احوال
الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة وهم
ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة
التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل الى ما له تعلق ما به والتخصيص
اسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيلة يزعجها كل سانح الى

الى هذا الانتقال الآن تضبط وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا
اشتدت قوة النفس وقفت التخيل على حد بعينه ومنعه عن ان يتجاوز الى غيره واما لشدة
جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل فانه
صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس
ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى
الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة فالاثر الرو[حاني]
السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا
يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال
ويخلي عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد
يكون جدا ويكون النفس قد تلقته ثابتة شديدة القلب فترتسم الصورة في الخيال
ارتساما جليا فيكون النفس بها مطمئنة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش
بالانتقالات وليس انما يعرض لك هذه المراتب في هذه الاثار فقط بل وفي جميع ما
تباشره من افكارك وانت يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلبت
عنه الى اشياء متخيلة تنسيك همك فتحتاج الى ان تتحلل بالعكس وبصير عن السانح
الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخره وربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما
انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل فما كان من الاثر الذي فيه
الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صا[دقا]

او خطابا لا يحتاج الى التأويل والتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج
الى التعبير وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات فالوحي الى تأويل والحلم الى
تعبير ومن الافعال الخارقة للعادة ان يحصل للانسان ما يتمنى به فوق طاقة مثله مثل ان ينبع الماء من بنانه
او ينبجس من خلال اصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فيتصرف
فيها كما تتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هي
مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس ببعيد ان يكون
لبعض النفوس ملكة تتجاوز تأثيرها من بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط
قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مناسبة مباينة لها
كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات مباينة لتلك
الافعال يتحقق ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على راي
الحكماء واما على راينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة
وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه قال الثالث في نبوة نبينا عم اقول المبحث الثالث
في نبوة نبينا محمد عم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه
الاول انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا واما قلنا انه عم
ادعى النبوة فللتواتر واما قلنا انه عم اظهر المعجزة فلثلثة اوجه احدها انه اتى بالقرآن
والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه
تحدى به جميع العالم ولم يعارضوه فانه تحدى بمعارضة بلغاء العرب وفصحائهم قال الله تعالى

واعلم ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولهذا شبه النبي عم علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه صلى الله عليه وسلم سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من
دون الله وامتنعوا من معارضته مع توافر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم
وبلاغتهم والزاما له عم وامتناعهم مع توافر الدواعي يدل علما انهم عجزوا عن المعارضة
وذلك يدل على ان القرآن معجز وثانيها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز
لما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تع الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون وكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله تع ان الذي فرض عليك القرآن
لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي عم والمراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلدته لانه
يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تع ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او
يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي بأس شديد عند بعض بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر
المخلفين من العرب الى بني حنيفة ليقاتلونهم او يسلمون وعند بعض هم اهل فارس وقد دعا
عمر رض المخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلونهم او يسلمون وقوله تع وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض
الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم
وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبره والمراد من الذين آمنوا الصحابة بدليل
قوله تع منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام
وقد انجز الله وعده لهم وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان مدة الخلافة الى
ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي

ابي بكر

ابي بكر وعمر وعثمان وقوله عم لعمار بن ياسر رض تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم
صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن معه وقوله عم للعباس حين اسر في اسارى
بدر وطلب النبي عم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب وعجز العباس نفسه على الفداء
اين المال الذي وضعت بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت فلعبد الله
كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك لرسول الله
هو وعقيل وكاخباره عم عن موت النجاشي لما روى ابو هريرة رض انه عم نعى الى الناس
بموت النجاشي يوم مات وقال لاصحابه عم صلوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى
وكبر بهم اربع تكبيرات ثم تبين بعد الاخبار انه مات في ذلك اليوم واخباره عم عما يحدث
من الفتن والعلامات اما اشراط الساعة كنزول الفتنة ببغداد روى ابو بكرة ان النبي عم
قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر
يكثر اهلها يكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض
الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
يأخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون
ذراريهم وراء ظهورهم يقاتلونهم وهم شهداء وكما اخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد
وقد اغار بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق
كما ذكر النبي عم وكاخباره عم عن نار بصرى وهي مدينة بالشام فان النبي عم قال لا تقوم
الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل

عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت
لعظمتها بحيث رؤيت من بصرى ومنها اخباره عن المغيبات في الامور المستقبلة واما
الاخبار عن المغيبات في الامور الماضية فما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة
كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من تخطئته ومنها بلوغه عم
المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم
العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن من غير
تعلم وممارسة فانه عم ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم
وما سافر سفرا الى اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مع تبيين علم كل احد من
اعدائه عم انه لم يتفق له فيها مخالطة مع اهل العلم وهذا من اعجب الامور خارقة للعادة
ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس ان اهل مكة سألوا رسول الله عم
ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا الجبل بينهما وكتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة
انه عم قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وكنبوع الماء من بين
اصابعه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله عم بين يديه ركوة فتوضأ
منها ثم اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب الا ما في الركوة
فوضع عم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا
قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا لكن كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع
قال جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر

فاستوى عم عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عم فاخذها
وضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكحكاية الناقة من كثرة
العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفي ثلثة اشياء رأيتها من رسول الله عم بينما نحن
نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي عم فقال اين
صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم
معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه
وجرجرة البعير صوته وجران البعير مقدم عنقه وكحكاية الشاة المسمومة روى عن جابر ان
يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله عم فاخذ رسول الله الذراع
فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها
فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع فقالت نعم
قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها رسول الله ولم يعاقبها الى
غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع
الروايات بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق في روايات المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل
من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك
اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك
ففعل الملك اي قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا ههنا الثاني
من الوجوه الدالة على نبوته عم جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب



فقط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين والظالم يمكن اعدا في مرتبة الكذب الى في
شيء من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مع تمكنه مع القدرة عليه شاهد عدل
قد بين المال والولاية ونكاح من يرغب فيها ليترك دعواه عليه واعراضه وكسخاوته عم
في الغاية حتى عاتبه الله تع وقال ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته عم الى حد لم يعرف قط
من احد وان عظم الرعب حتى يوم احد ويوم حنين ولهذا اشتد الباس اتقى به الناس
وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء وافحمت العرب العرباء وخطيب مصقع اي بليغ
وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال النبي عم ما اوذي نبي
مثل ما اوذيت فصبر عليه من غير فتور في العزم كما صبر اولوا العزم من الرسل ولا الترفع على الاغنياء
والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة
لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي ومن طريقة لفضائل اي الجاحظ وارتضاها
الغزالي في كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة على النبوة اخبار الانبياء المتقدمين
في كتبهم عن نبوته عم فمن جاء بعد قال بنبوته عم والاستقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب
دلائل النبوة قال وقالت البراهمة اقول قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه
بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر في العقل ان كل ما ينتفع به
الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل اي علم قبحه
بالعقل فهو مردود سواء ورد به رسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه اي لم يعلم العقل حسنه
وقبحه فهو مستحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر في العقول

ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن واما ما يستغني الانسان عنه ولم يظهر حسنه
قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا في العقل غنية وبعثة النبي عم
بطالة في هذا الامر منه وهو ممتنع اي سعة وقال الصغر المحاربين لمسند وصفه عن
الكذب والجواب عنه انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص فوائد
البعثة على التفصيل فقال للبعثة فوائد لا تحصى منها انها تقرر الحجة بان تؤكد فيما
دل عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه والى هذا اشار بقوله لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فنبين انه تع بعث الرسل لقطع الحجة في
تلك الحجة وجوه ثلثة لصحة ان يقولوا ان الله تع خلقنا لنعبده فقد كان يجب ان يبين لنا
العبادة التي يريدها منا انها ما هي وكم هي وانه وجب اصل الطاعة في العقل لكن كيفيتها غير
معلومة لنا فبعث الله تع الينا الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة
زالت اعذارهم وثانيها ان يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى
والشهوات فهلا امددتنا بالانبياء الذين اذا سهونا نبهونا واذا مال بنا الهوى منعونا ولكنك
لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء علينا على تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب
انا بعقولنا عرفنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب
خالدا مخلدا لا سيما ونعلم ان لنا في القبيح لذة وليس فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل
صالحا استحق الثواب لا سيما وقد كنا قد علمنا انه لا منفعة لله في شيء فلا يجوز لم يكن مجرد

العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا اما بعد البعثة انقطعت من الاعذار ومن فوايد البعثة
ان يبطل الانبياء الشبه التي يعجز عن حلها العقل ويدفعها ومنها ان يرشد الى ما يتوقف العقل
فيه ولا يهتدي عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وساير السمعيات كالسمع
والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ولم يستقل
بمعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه الاجنبية الحسنة والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف
في حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية العبادات وكميتها وكيفيتها
ومنها ان يبين وظايف العاملين والعبادات المذكورة للمعبود الكريم كالمحافظة الاذكار في
الاوقات المعينة كالصلوة وغيرها ومنها الى ان يشرع قواعد العدل المقيم لحبوة النوع فان الانسان
مدني بالطبع مضطر للتنازع المفضي الى التفاتن فلا بد من عدل مقيم لحبوة النوع حافظ شرع كما ذكر
في بيان الاحتياج الى النبي عم على راي الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة
لامر المعاش فان الحاجة الى نوح واصنع الفلك باعيننا فان الله في صنع حاجة نوح عم وعلمناه صنعة لبوس لكم
وكذلك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وعلاج امراض اشد من الحاجة الى الزرع
وتوقيفها الى اختراجهم حرج عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التي
خلقها الله في الارض لنا فان التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على
الاكثر وفي البعثة فايدة معرفة طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص
الكواكب فان المنجمين عرفوا طبايع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالنبوة لان التجربة يعتبر
فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الفلك الثابتة وايضا العقول متفاوتة والكامل

نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء وانزال
الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم قال
والسمعية اول قالت اليهود لو كان محمد عم نبيا لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل
فانه اخبر ان شريعة موسى عم فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلاني فقط
وستنسخ او لا يكون قد بين فيها انها ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر
وسنته كما قصد دينه وفيه كل لانه لو كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها فوجب
ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانها شرع
موسى عم عند مبعث عيسى عم وانها عيسى عم عند مبعث محمد عم معلوما للناس بالضرورة
وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلايل لعيسى عم ومحمد عم من الله تع
على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه سينسخ فان كان
قد بين في شرع موسى عم ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيمة لامتنع نسخه لانه لما بين
ان شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز ان ينص
الله تع على التابيد مع ان التابيد لا يحصل ان نفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا
باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تع عن شرع موسى انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز
ان ينص على ان شرع محمد عم ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم
وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عم ولم يتبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى
ولم يثبت لا شرع فلعله لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يتقيد بالدوام لا يقتضي الوجوب الا

مع أن وصلت لكنه معلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك فإن التكاليف كانت متوجهة بشرع
موسى على الناس إلى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الأول والثالث تعين صحة
الثاني ويلزم امتناع النسخ أجاب المص بأن الله تع قد بين في شرع موسى ما يشعر بنسخه بيانا
إجماليا فلم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما يتوفر الدواعي على نقل
أصل دينه فإن توفر الدواعي على نقل الأصل أتم من توفرها على نقل كيفيته أو كان قد بين في
شرع موسى أنه يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا

قال الرابعة في عصمة الأنبياء ع أقول البحث الرابع في عصمة الأنبياء اتفق الجمهور على عصمة الأنبياء ع
من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الأنبياء المعاصي واعتقدوا أن
كل معصية كفر فجوزوا على الأنبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الأنبياء لكنه جوز إظهار
الكفر تقية بل أوجبوه لأن إظهار الإسلام إذا كان مفضيا إلى القتل كان إلقاء للنفس في التهلكة
وإلقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تع ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وإذا لم يجز إظهار الإسلام
حينئذ كان إظهار الكفر واجبا ومنع بأنه لو جاز إظهار الكفر تقية لكان أولى الأوقات به وقت ظهور
الدعوة لأن الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز إظهار الدعوة لأحد من الأنبياء
فيؤدي إلى إخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا إظهاره وجوزوا الإقدام على
الكبائر وقوم منعوا أن يتعمد الأنبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر وأصحابنا منعوا الكبائر
مطلقا سواء كان عمدا أو سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا أنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب
لوجب على الأمة اتباعهم لقوله تع واتبعوه فيفضي إلى الجمع بين الوجوب والحرمة وأنه لو صدر عن الأنبياء كفر

او ذنب

في عصمة الأنبياء

أو ذنب لكانوا معذبين بأشد العذاب بيان الملازمة أن درجات الأنبياء في غاية الشرف وكل من
كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش فكان عذابه أشد كما أوعد نساء النبي ع م بقوله تع يا نساء
النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وذلك في حدود الأحرار يجلد العبد
نصف حد الحر وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لكانوا من حزب الشيطان لأنهم حينئذ يفعلون ما يأمر الشيطان
واللازم باطل فإن من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تع ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون
وباطل بالإجماع أن يكون الأنبياء من حزب الشيطان وأنه لو صدر من الأنبياء كفر أو ذنب لم تقبل شهادتهم
لقوله تع إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فاللازم باطل وإلا لكانوا أدنى حالا من آحاد عدول الأمة وهو باطل بالاتفاق
وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لاستوجبوا الزجر والإيذاء لأن الكفر والذنب منكر وإنكار المنكر واجب
وإنكار النبي يوجب نفيه وإيذاءه وإيذاء النبي حرام لقوله تع إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لا يعتبروا لعهد النبوة لأن المذنب ظالم والظالم
لا ينال عهد النبوة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين لا يقال المراد بالعهد عهد الإمامة لا عهد النبوة
يدل على ذلك صدر الآية حيث خاطب إبراهيم ع م بقوله إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال
عهدي الظالمين لأنا نقول عهد الإمامة في الآية هو عهد النبوة لأن الله تع جعل إبراهيم ع م نبيا فأراد
بقوله إني جاعلك للناس إماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم أنه أراد بالإمامة غير النبوة فعهد النبوة
أولى بذلك بيان أن لا ينال الظالمين والقائلون بجواز صدور الذنب عن الأنبياء فقد عارضوا
الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الأنبياء بوجوه منها قوله تع لنبيه ع م عفا الله
عنك لم أذنت لهم وقوله تع ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فإن الآيتين تدلان على صدور



الذنب منا ابن عم لعل الاية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب ولعل الاية الثانية فلان
المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في صدور الذنب اجاب المص بان نحو هذا محمول على ترك الاولى
جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة
منه عم في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا نجد فيه فلم يكن جميع
العبادات في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة
فالعفو والمغفرة انما يكون لانه لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها واقعة
آدم عم فانه قال تع وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا على انه صدر منه المعصية وآدم نبي
بالاتفاق واجاب المص بان واقعة آدم قبل نبوته فلم يكن لآدم حجة لعدم ولا بوجد النبي
الا اذا كان لعدم ولقوله تع ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة
آدم بان قوله تع وعصى آدم اريد به وعصى اولاد آدم كما في قوله تع واسئل القرية والذي يؤكد
هذا قوله تع في قصة آدم وحوا فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق لم يشرك
آدم ولا حوا فلما آتاهما بالاتفاق وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة
فزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما واعترض
عليه بان ابليس ذكرهما وقت الوسوسة لعنه النهي فقال ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين ومع هذا التذكر يمتنع النسيان وقد يجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت
النسيان والاولى وجه لقوله فنسي وايضا عاتبهما الله تع على ذلك في قوله تع الم انهكما عن تلكما
الشجرة وآدم وحوا اعترفا بالذلة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل توبتهما فقال فتاب عليه

وكل

وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول
بالتأويل وهو من وجوه احدها ان عم الكلام ان آدم فهم من قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة
الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص فقد تكون اشارة الى النوع
كقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله تع الصلوة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم
لكنه ليس نصا فيه فصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة لما تعارضت الدلايل فلا خلاص
الا بالتأويل او التوقف ومنها قول ابرهيم عم هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابرهيم وهو نبي
بالاتفاق اجاب بان قول ابرهيم عم هذا ربي فانه كفر وهو صدر عن ابرهيم على سبيل الفرض
فانه عرف ابطال قوله يعرضه افلا يبطله ومنها قول ابرهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب
ذنب فقد صدر من النبي ذنب اجاب عنه بوجهين احدهما ان ابرهيم عم قال هذا القول على
سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو امي وتعتقد انه قادر على الكتابة انت
كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان
تعظيم الكفار الصنم حمل ابرهيم عم على ان جعلهم جذاذا ومنها نظر ابرهيم في النجوم ليعلم حاله
من تأثير النجوم لقوله تع فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام
وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظر ابرهيم في النجوم ليس ليعرف
حاله من تأثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتوقف والا [illegible] عن صنعه تع والنظر
في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تع ويتفكرون في خلق السموات والارض وثانيها قوله اني سقيم يجوز ان
يكون اخبارا عن سقيم حالي او سقيم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حرفيته عند

عند بيعه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب بانه انما اخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل
ان اظهر حريته او كان قبل نبوته ومنها انه هم يوسف بالزنا لقوله تع وهم بها والهم بالزنا ذنب
اجاب بان هم يوسف بمعنى الميل الطبيعي الى المرأة جبلي ليس بنقص في صفة الرجال بل صفة كمال
غير اختيارية ومنها جعل يوسف سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب
اجاب بان ذلك بموافقة اخيه ليتقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف
من القائه في غيابة الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب اكل يوسف عم وكل منها ذنب اجاب بانا لا نسلم
ان اخوة يوسف انبياء ولم يثبت انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود وهم الطمع
في امرأة اخيه اوريا كما قال الله تع على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة
وكل ذلك ذنب اجاب بان قصته كما هو لم يثبت صحتها على ما ذكروه والاية لا تدل على ما ذكروه بل تحمل على غيره
ولذا قال عصمة الانبياء عليهم السلام بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب
والاصرار على الذنب لئلا يزول عن الناس الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه قبل البعثة
كقصة اخوة يوسف عم والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة
عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها قال تنبيه العصمة اقول لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى
عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات اعلم ان [illegible] الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت
راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها على الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب
الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة

من الفجور اذا حصلت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع
تصير راسخة لانه لو اعلم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب عن المعاصي فيطيع والا يعصي فتصير الهيئة
راسخة وتتاكد تلك الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على تذكير ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر منهم سهوا
والعتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء سهوا او تركوا ما هو الاولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبون وينبهوا
عنه ويضيق الامر فيه عليهم بتاكد تلك الملكة هو قيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية في
نفسه او بدنه ويمتنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته
ولامتنع تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب بالنسبة اليه واما النقل فلقوله تع قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الي وقوله تع ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل
على ان النبي ع مثل الامة في جواز صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تع ثبته على عدم
الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو ذنب غير ممتنع قال الخامس في اقول
البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلام ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة
اكثر اصحابنا واكثر الاصحاب الشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله
الحليمي من اصحابنا في الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون
الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول انه تع امر
الملائكة بسجود آدم ع لقوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ولا شك ان
السجود المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من الملائكة لما امرهم الله تع
بالسجود له لان الله تع حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول الثاني ان آدم اعلم من الملائكة لانه عم

الكل اما جائز عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها ساير المعتزلة والاستاذ
ابو اسحاق منا لنا ان الكل لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل
لقصة آصف فانه احضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذه
الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم وحصول الرزق عندها قال الله تعالى
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان
الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين
وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ اوى الفتية الى قوله في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا
في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا احتج المنكر بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء
لالتبس النبي بالمتنبي لان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الا
تشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر
الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي قلنا لا نم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي
بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علمنا صدقه

قال الباب الثاني في الحشر والجزاء اقول لما فرغ من باب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر
والجزاء فذكر فيه ثمانية مباحث الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة
والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في
اثبات عذاب القبر السابع في ساير السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة

المعدوم

اعادة المعدوم

المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة لنا
ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لازم ذاته اي ذات ذلك الشيء او لشيء من
لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده
بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث
هو فان قيل الشيء بعد العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف
لازم للماهية بعد العدم فامتناع الماهية بعد العدم بسبب اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال
الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي
الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه فيكون متناقضا وهذا بان
الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه منتفيا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما
تناقض لاختلاف الموضوع وهو ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن
والمعدوم له ثبوت في الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك
هذا الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نم ان الماهية الموصوفة
بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع
العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجب العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار
بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرفت ان الوجوب
بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكر لجواز اعادة المعدوم
بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح

وفيه هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من
صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض
هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع
العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم علمه وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما
يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه
بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع
والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف معاد او القول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه
بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه
بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته
الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته
الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه
باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل ولا صحة الحكم
بامكان العود اليه باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله
العقل قال المص هذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على ما سيوجد بانه يمكن ان يوجد وكذا
منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم
والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق

الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممتنع
الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم يكن معادا لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد
لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن
لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء
كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة
اليه بامكان العود فلا يصح الحكم بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا
فالحاصل من الوجه الاول ان القول بامكان العود يؤدي الى القول بان كل مستانف معاد
او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو امكن
اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدءا في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد
مثله فلانه ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص كشخص بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد
ابتداء بالطريق الاولى فلو فرض وقوع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدا مع حال عوده فان الفارق بينهما لا يكون
الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما الثالث انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة
الوقت المبتدا فيه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدءا من حيث انه معاد وهو متناقض
اجيب عن الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقريره هذا الجواب بعبارة
اخرى ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم صحيحا
او لا فقد صح الحكم على المعدوم ولو صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة
وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المط



فالجواب ان يقال الامارات العقلية بامكان العود الى مايانه صورة الخ في الذهن قوله وما يانه صورة
انه في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن
لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم فيجوز ان يكون ذلك
المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه ولعل قوله فيلزم ان يكون كل ما يانه معادا قلنا
لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يانه معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين
فهما متميزان بالتشخص بالطبع لا محالة وان اشتبه علينا والا اي وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين
بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله ووقوع مثله بالفعل بل يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا
والمعاد وليس [illegible] وقوع مثله فيجوز ان يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل
صحيحا يلزم جواز وقوع شخص لمبتدا بعين ما ذكرتم فلم يبق فرق بينهما واجيب عن الثالث بان
اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدا فان كون الشيء مبتداء لم يعرض للشيء باعتبار [illegible] كل الاعتبار
مع كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا اللازم غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث هو
حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتداء ومعادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان مبتدا ويجوز ان يكون
الشيء الواحد ابتداء ومعادا باعتبارين قال الشارح في حشر الاجسام اقول البحث الثاني في حشر الاجساد
اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب
الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم
قال ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة ولعل الانبياء الذين
سبقوا على نبينا محمد عم فالظاهر من كلامهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل
انتهى [illegible]

يعني لا يعدم الله تعالى الابدان الاصلية بل يفرق الابدان الاصلية



الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي ونقلي ان الله تعالى يعدم

الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والقول بالفناء ضعيف لان الاسلم ان الهلاك

هو الفناء بل الهلاك هو الخروج عن حد الانتفاع

قال الثالث انه اول البحث الثالث في الجنة والنار

العالم او في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول ممنوع

لان الافلاك لا تنخرق ولا يخالطها شيء من المولدات

كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم والتناسخ هو ان الحشر في هذا العالم
رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا او يكون الجنة والنار
في عالم آخر فوقه لان الفلك بسيط فشكله الكرة قلنا لا نم بساطة كل محيط ولئن سلم فلا نم استلزام
البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نم امتناع الخلاء
والحاصل ان امتناع كونهما في عالم آخر مبني على بساطة كل محيط وتمام لعلم البساطة كرية الشكل وعلى امتناع
الخلاء ولكن جميع المقدمات ممنوعة ولئن سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي
فيه الجنة والنار كرتين مركوزتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء فلا نم انه لو حصل في ذلك
العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا
اي في تمام الماهية مم لامكان الاختلاف في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان
يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذا كل العوارض
سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم **قال** ومنها الخ **اقول** هذا فرع على جواز
وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الآن ذهب الجمهور الى
ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تع وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين اخبر الله تع عن اعداد الجنة بلفظ الماضي فدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم
الكذب في خبر الله تع وللخصم لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض
واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه انما يعتبر عرضها عرض السموات والارض
لو وقعت في احياز السموات والارض لو وقعت في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يعتبر عرضها

عرضها

عرضهما ووقوعها في جميع احيازهما والله يمتنع انما يكون بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل
الاجسام وللخصم لانا نتوهم المراد من قوله تع عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض
ولانه يمتنع ان يكون عرضها عين عرض الجنة وح يجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يعتبر
عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة تكون فيه وقوله تع واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين فانه تع اخبر بلفظ الماضي ان النار اعدت وخلقت فيكون مخلوقة الآن والا
يلزم الكذب في خبره وللخصم ولنا ايضا ان اسكان الله تع آدم عم في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل
الشجرة بعد نهيه عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن وقال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو
كانت الجنة مخلوقة الآن لفنيت لما كانت دائمة واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تع كل شيء هالك الا وجهه
يدل على ان ما سوى الله تع منعدم والجنة مما سواه فتنعدم فلا يكون دائمة واما بطلان اللازم
فلقوله تع اكلها دائم اي ماكول الجنة دائم واذا كان ماكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما ودوام
ماكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم ايضا ان لا يكون
النار مخلوقة الآن لعدم القائل بالفصل اولا نمنع الملازمة وثانيا نمنع بطلان اللازم اما منع الملازمة فلانه
لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها لان قوله تع كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى
الله تع ينعدم قلنا لا نم ان قوله تع كل شيء هالك يدل على ان ما سوى الله تع ينعدم فان معناه بالنظر
الى ذاته معدوم وليس معناه ان ما سوى الله تع يطرء عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن
طريان العدم عليها ولئن سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله تع يطرء عليه العدم فهو مخصوص بقوله
اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وح يكون معناه ان كل شيء سوى الله تع غير الجنة

يطلع عليه العدم وأمّا خصوص جنّات بني اسرائيل وإذا كان مخصوصًا لا يلزم من كون الجنة
مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلّمنا بطلان اللازم فلا نسلّم دلالة قوله أكلها دائم على
دوام الجنة فذلك لأن قوله أكلها دائم متروك الظاهر لأن المراد بالأكل المأكول ويمتنع دوام المأكول
لأن المأكول لا محالة يفنى بالأكل فلا يمكن أن يكون دائمًا بل معناه أنه كلما فني شيء من المأكول بالأكل
حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين قال الرابع أقول المبحث الرابع في الثواب
والعقاب قالت معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حقّ على الله تعالى واجب عليه بوجهين الأول أن الله
شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو إما أن يكون شرعها لا لغرض أو لغرض والأول باطل لأن شرعها لا لغرض
عبث وهو قبيح والثاني لا يخلو إما أن يكون الغرض عائدًا إليه تعالى أو عائدًا إلينا والأول باطل لاستحالة
عود الفوائد إليه تعالى والثاني وسواء يكون الغرض عائدًا إلينا لا يخلو إما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع
ضرر والثاني باطل لأنه لو كان الغرض دفع الضرر لكان إبقاؤنا على العدم كافيًا عنا ولم نحتج إلى
تلك المشاق والأتعاب بالكلية لما لم يبقنا على العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر والأول وهو
أن الغرض حصول المنفعة لنا لا يخلو إما أن يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والأعضاء الظاهرة
والباطنة والحياة والصحة وما يتوقف عليها الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو يستقبح عقلًا لأنه
لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على الخلائق بكلفة المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف
أو بعده ولما أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة أي منفعة تحصل بعد التكاليف وهو المطلوب
فإن الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب
على الإتيان بما أوجب على الله تعالى الثاني قوله تعالى وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا

بعملون

يعملون يدل على أن العمل سبب للثواب قلنا في الجواب عن الوجه الأول إنا قد بيّنا في المسألة
من الباب الثالث في أفعاله تعالى أنه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع ذلك فلم لا يكفي أن يكون الغرض
من التكاليف شكر النعم السابقة وكون الاستغناء ممنوع سيّما والحق أنه لا قبح بالنسبة إلى الله تعالى وكيف
يكون كون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحًا ويجوز أن يكون الغرض أو وجوب الشكر
النظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه وقوله ولفظ الجزاء إشارة إلى جواب سؤال
مقدر تقريره أن الله تعالى جعل الثواب للعمل جزاء والشيء يجب ترتبه عليه نحو قول القائل إن جئتني
أي فلك كذا تقرير الجواب أن نقول لا نسلم أن جزاء الشيء يجب ترتبه عليه بل يكفي لإطلاق لفظ الجزاء
على الثواب كون العمل علامة ودليلًا له وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله عقاب الكافر وصاحب
الكبيرة لوجهين الأول أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما
في عدم العقاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه عدل بالاتفاق الثاني أن شهوة الفسوق
مركبة فينا فلو لم يكن بحيث يتحقق العقاب على الفسوق لكان إغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لأنا
لو شككنا في العقاب على الفسوق ونهي الفسوق فدواعيها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لأجل تحقق
الوصول إلى المشتهيات مع الشك في العقاب الثالث أن الله تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان
النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرًا وقوله تعالى ونسوق إلى جهنم وردًا
والخلف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الأول أن العفو عن
العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لأنه تعالى وإن لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه إثابة المطيع

فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي فان تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد والوعيد
كاف في الاحجام اى في المنع وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضى الاغراء على الفسوق لكان العفو
بعد التوبة يقتضى الاغراء ايضا بعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة
فالاول لم يستلزم فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث انه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب
على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب انما تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب
وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد اثبات وجوب العقاب على صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة
لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه ثلثة الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد
اصحاب الكبائر كقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
للذين في الآيات الثلثة للعموم منا ولكل من كسب سيئة وكل من يعص الله تع وكل من يتعدى وصاحب الكبيرة
اذا كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى وقتل مؤمنا متعمدا الثاني قوله تع في صفة اصحاب الكبائر وان الفجار لفي
جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان الفجار الذين من جملتهم اصحاب الكبائر في
النار لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والآية تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب
بفسقه كما يستحق العقاب بفسقه فيسقط ما يستحقه من الثواب قبل ان كان الفسق لما بين الثواب والعقاب من التنافي
لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية عن الثواب المقرونة بالاستخفاف والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة
المقارنة للتعظيم الخالية عن الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقهما وعن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود
لهذا المعنى اى المكث الطويل كثير مستغن عن ذكر شواهده وعن الثاني ان المراد بالفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تع

اولئكم

اولئكم الكفرة الفجرة وايضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تع وان الفجار لفي جحيم وبين الآيات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فهذه الآية دالة على اختصاص الخزي
على الكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تع ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم
يحصل الخزي الا للكفار لزم منه ان لا يدخل النار الا الكفار وكقوله تع حكاية عن موسى عم انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه الآية دلت على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم
يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تع كلما القي فيها فوج سألهم
خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير فهذه
الآية دالة على انه كلما القي فوج في النار قالوا قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا
في ضلال كبير فهذا صريح على ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله تع شيئا وهم الكفار وقوله تع
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصليها وقوله تع يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تع وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت
احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم المؤمنين حال ما وصفهم الله تع بالبغي والقتال
الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل
بن سليمان والمرجئة بان اصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين فانا لا نم انه استحق الثواب
والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع
ولئن سلم الاستحقاق فلا نم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب
هو المنفعة الآجلة اعم من ان يكون دائما او لا وبان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب لما ان يحبط شيء

من استحقاق العقاب على طريقة الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم او لا ينحبط من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب ابيه

ابي علي مثلا اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب فعل ما يستحق عشرة اجزاء من العقاب فاستحقاق

العقاب الطاري اما ان يحبط استحقاق الثواب بتمامه على طريق الموازنة او يحبط استحقاق الثواب

ولا ينحبط وكلاهما باطل اما الاول فلان سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال

استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تاثير

في عدم الآخر تاثير كل منهما في عدم الآخر معا فوجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود

الآخر فلو عدما معا لوجدا معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما او كذا

الثاني وهو ان يكون تاثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب فباطل لانه يلزم ان يعود المغلوب المنحبط محبطا

غالبا والمغلوب المنحبط لا يعود محبطا غالبا واما الثاني وهو ان استحقاق العقاب الطاري محبط استحقاق الثواب

السابق ولا ينحبط استحقاق العقاب فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال

ذرة خيرا يره قال واما اصحابنا اقول واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى و

العقاب على المعصية عدل منه وفعل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يجب

الثواب على الطاعة ولا يجب على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر لما خلق له

فالمطيع ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تاثير

والله تعالى يخلد المومن الموفق للطاعات في جناته وفاء بوعده قال الله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات

كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها ابدا لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض

عن الحق في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده تعالى في قوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين

فيها وينقطع وعيد المومن المرتكب للمعاصي لوجوه ثلثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن

العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا يره وكيف لا والايمان اعظم الخيرات فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الآية

ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص

من العذاب يوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله

ان الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك

لمن يشاء فبقي معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله عم

من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمومن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى

عذاب الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للحق كله الماثم الى المطالب فضلا ولطفا قال الجاحظ والعنبري انه

معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون منعوه ولا عبرة فيه للاجماع اعلم ان البالغ

في الاجتهاد لما ان يصير واصلا او يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان وصح ان يوقف الاجتهاد الى الكفر والكافر

لما يقلد الكفر ولما جاحد جاهلا كبرا وكلاهما منقصران في الاجتهاد ولا يكون حكمهما بو فيعم في العذاب وقوله

وما جعل الله عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين

فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلثة وجوه الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى

على افعال غير متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف

القوة اذا حرك جسما الى نصف فكل الجسم من مبدأ معين فاما ان يحرك وكانت متناهية فيكون تحريك

كل الجسم ضعف تحريك ذلك الى نصف الجسم من ذلك المبدأ للنسبة الاثنين كنسبة الموثرين ولما كانت

قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون

فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه ولما ان تحريك نصف الجسم حركات غير متناهية
فكل القوة ان لم يزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الآخر كالشيء
لا مع غيره اي كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل مساويا بالجزء وهو محال واذا زادت كل القوة
على قوة نصف الجسم يكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لان نسبة الاثنين كنسبة المؤثرين
فان القوة الزائدة تزيد على اثر القوة الناقصة والغرض ان الجسمين تحركا من مبدأ واحد فوقعت
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا
وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون
الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار
والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضي الى
انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب
البدن فلا يبقى الثواب والعقاب الدائمين الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكان الحيوة باقية
دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق
غير معقول قلنا اما الاول فيبتني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا لكان الجسم مؤلفا من الجواهر
الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع
فينعدم القوة عند انقسام المحل ومبتنى على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بناء على ان نفي الجزء [illegible]
انه منقسم في الجسم [illegible] لكن لا نم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام محل القوة
انقسام القوة لو كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء القوة

قوة لها وهو ممنوع لجواز ان يكون تاثير القوة مشروطا بان يكون القوة على وجه خاص فاذا انقسم القوة بانقسام
محلها فالبعض من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط للتاثير فلم يكن له تاثير والحاصل
ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث نفي الجزء الفرد وسريان القوة في محلها وان بقاء القوة قوة والمقدمات
الثلث ممنوعة والبرهان لم يتم على المقدمات ولئن سلم هذه المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك
اي النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع عنا لان القوى الجسمانية عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوة
يفنى وتتجدد عرض آخر وهو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول و[illegible]
لا يلزم من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى
متعاقبة على التجدد غير متناهية لا تقوى على افعال غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع
هذا وهذا الوجه لم يدل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة جسمانية واحدة ولعا الوجه الثاني
ممنوع لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركيب المواليد الثلث من المعادن والنبات
والحيوان من العناصر ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركيب المواليد من العناصر فتاثير الحرارة
في الرطوبة المتناهية انما يفضي الى فنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بقدر ما يتحلل منه وامتناع
ورود الغذاء على البدن بقدر ما يتحلل منه مم فانه يجوز ان يورد الغذاء على البدن بقدر ما يتحلل
منه مع كله يجوز كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بقدر ما فني فلا يلزم فناء الرطوبة
بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث مم فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير
معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحيوة وهو مم فان اعتدال المزاج ليس شرطا



لبقاء الحيوة بل الحيوة باقية ببقاء الاعضاء المختار وايضا فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويتلذذ بها كالحيوان
المسمى بسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا ينتهي ولا يحترق ولا يموت بالنار
قال الخامس اقول المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم اما الاول وهو العفو اي
اسقاط العذاب المستحق فلنصوص ثلثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك
العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب
على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه
لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه والتالي باطل ضرورة ثبوت الفرق
بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني انه لو لم يكن المراد قبل التوبة
لم يتوجه التعليق بين الشرك وما دونه والتالي باطل لانه علق الغفران بالمشية بيان الملازمة انه
لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشية لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم و
الواجب لا يجوز تعليقه بالمشية لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشاء الثالث قوله تعالى ان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وكلمة على للحال نحو رأيت الامير على عدله وعلى ظلمه اي حال كونه ملتبسا به فالآية تقتضي
حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وامثال ذلك نحو قوله تعالى قل يا
عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا

[illegible]

قال السادس اقول البحث السادس في اثبات عذاب القبر والملك بعد لبث القبر حقا بنص القرآن

عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث

وقوله تعالى في قوم نوح مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فدخول النار عقيب الاغراق قبل

البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق ... حكاية عن الكفار الذين هم اهل

النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ... حيوة اخرى وموتا

آخر ... بعد الموت وقبل البعث [illegible] لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حيوة

اخرى وموت آخر [illegible] ... يطلب الحق بقوله

توفى صنف [illegible] ... فانه يدل [illegible] ... لا يذوقون

فيها الموت الا الموتة الاولى [illegible] اخرى وموت آخر لكانوا قد ذاقوا موتتين فيكون منافيا

لما دل عليه [illegible] في الصدور يدل على انه لا يمكن اسماع من في

القبور فلو كان [illegible] يمكن منافيا للآية واجيب عن الاولى بان معناه

معناه [illegible] ... لانقطع نعيم [illegible] ... الله تعالى

[illegible] ... عن الثاني ان عدم اسماع من

في القبور [illegible] علم اهل المدفن قال السابع في سنية اسماعها اقول البحث السابع في حالة

اسماع [illegible] ... وتطاير الكتب وانطاق الجوارح واحوال الجنة والنار والاصل في

اثباتها انها امور ممكنة فاخبر بها الصادق [illegible] ... عليه فيكون حقا مفيدا

للعلم بوجوب ما اثبته الاساءة الشرعية اقول البحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان

لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني و

الاستاذ ابو اسحاق وكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول

بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال

الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق

بالله وبرسوله والكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذكر اي عن تصديق الرسول

بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والركوع وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي

الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة

عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن

مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان

العطف يدل على مغايرة المعطوف عليه وان جعل العمل جزء مفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من

عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان اجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان

يلزم التكرار بلا فائدة وايضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن

الايمان من وجهين احدهما عطف قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم على قوله تعالى الذين آمنوا الثاني العمل

لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان داخلا في الايمان لكان الظلم منتفيا

عن الايمان فح كان ذكر قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعد ضائعا لانه ح يكون تكرارا بلا فائدة

العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم فلم يتحقق المنافاة بين الكل وبعض اجزائه

وإذا لم يكن الظلم منافيا للايمان لم يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين وان كان
لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا
يمدح للاتصاف بما ليس باختيارهم وقد مدحهم الله تعالى بقوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فتأمل ولنا قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم الى آخر المبحث اشارة الى جواب الدليل الثاني للقائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق
المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل جزءا من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على
العمل والتالي باطل لما سيأتي فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل جزءا من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان
ولا جزء مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق لفظ الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على
ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي واما بطلان التالي فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل
لما اطلق الله تعالى عليه لكن التالي باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس نزلت في
المنتظرين فانه تعالى اطلق الايمان على الصلوة وهي العمل وتقرير الجواب انا لا نسلم انه اطلق الايمان على الصلوة
بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وايضا هذا
الدليل مقلوب بان يقال لو كان العمل جزءا من مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه لان التالي باطل لو كان
العمل جزءا من مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول
حمل الايمان على الصلوة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثالث انه ليس الايمان في الشرع
عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن
الايمان بضعا وسبعين شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم
بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك والتالي باطل بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول

لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وتقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان
هي بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا
وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق
بعض فاعله في الايمان بالاتفاق **قال الباب الثالث** في الامامة اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع
في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الائمة الثالث
فيما يحصل به الامامة الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر الخامس
في فضل الصحابة البحث الاول في نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عم
في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب
نصب الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام
علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا
لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم
وجوبه على الله تعالى اما الاول اي بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع
الا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة
ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كانوا اقرب الى التحرز عن الضرر و
المفاسد اتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس وان البلاد التي خلت عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات
ويذب بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان
وشاع فيه الهرج فثبت ان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس

بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يندفع الا به
فهو واجب للنزاع الاتم لو وجب الا به فهو واجب فيثبت صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح
وكبراه او صح عقلا مثل الصغرى والاولى ان نعتمد فيه على قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مفاسد ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او
ربما يستولى على الناس فيظلمهم او ربما يحتاج لدفع ضرر المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب
الناس اموالهم قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات
الحاصلة من نصب الامام لو قوبلت بمفاسد المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام تكون
من جهة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني اي بيان عدم وجوبه على الله تع
فلما بينا انه لا يجب على الله تع شيء بل هو الموجب لكل شيء ولما تبين المقامان ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام
واجب علينا سمعا لا على الله تع قالت الامامية اقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب
على الله بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله تع اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس
امام كان حال المكلف الى حصول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون
بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف على الله تع واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين
وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف
فان الله تع كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما
فان لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت مني حصول الطاعات لانك ما نصبت لي اماما

كما يمكن

كما يمكن ان يقال ما اردت مني الطاعة لانك ما مكنتني من فعلها فكما ان التمكين يجب لازاحة عذر
العبد يجب اللطف ايضا والجواب انا لا نسلم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب
الامام خاليا عن جميع المفاسد وهو ممنوع لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية لا يعلمها الا
الله بعلمها ولئن سلمنا ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تع ولا نسلم ان التمكين
واجب على الله تع فانا قد بينا انه لا يجب على الله تع شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه المقدمات
الباطلة ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم
لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من ظهوره والمنع الى
ايامنا هذه على ما زعمتموه فيكون الله تع تارك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله تع القبيح
وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تع فصل الثاني في صفات الائمة اقول المحققون في صفات
الائمة وهي سبع الاول ان يكون الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الدلائل
على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه ويتمكن من الفتوى في الوقائع والاستنباط للاحكام
في الفروع الثانية ان يكون الامام ذا رأي وتدبير يدبر الحروب في السلم الى الصلح وسائر الامور
بان يتفحص عن احوال الرعية ويدبر مصالحهم ويعين ما يجب على الحق واليقين كما قال الله تع في مدح
اصحاب النبي عم والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي
القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهاون بالفتك والبؤس في التهلكة
وبعضهم لم يعتبروا في الصفات الثلث وقالوا انه لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث يجب ان يكون موصوفا بها
الرابعة ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا

اعلم قدس الله ان الطائفة من ارباب القلوب العاملين بالعلم اتفقوا على ان الشيخ ينبغي ان يكون
عالما عاملا كريما معتقدا متبعا لا مبتدعا صادقا مخلصا ذاكرا امونا شاكرا
تقيا سخيا نقيا راضيا عفوا متورعا مشفقا على الامة منفقا محييا السنة عفوا حليما
حسن الخلق والخلق رحيما ثابتا ذا هيبة فانيا غير ملتفت الى منية شجاعا صبورا
ستيرا غيورا صحيحا
غير عليل فصيحا غير ذليل
والا لم يصح الاقتداء به
والتمسك بحبله

لا يؤمن تعديه وصرف اموال الناس في شهواته وتضييع حقوق المسلمين وتنفيذ [illegible] الصفة
ان يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على انفسهما
فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس والمتقي المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المعتبرة
في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين والامام يجب ان يكون عدلا السابعة الذكورة لان
النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية
لان العبد محتقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون مكرما بين الناس ليكون
مطاعا ويجب ان لا يكون مشغولا بخدمة احد [illegible] ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة
ان يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وبعض من المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش والائمة
جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد فيه للعموم وههنا لا عهد فيفيد
العموم وقوله عم الولاة من قريش والتقريب كما في الحديث الاول اقول وليس الشرط
ولا يشترط في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية اي الامامية فانهم اشترطوا
العصمة في الائمة لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت على كون ابي بكر
غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم فلا يكون العصمة شرطا في الامام اذ لو كان شرطا
لوجب عصمة الامام والائمة [illegible] لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط
العصمة في الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما لان المعارف الالهية لا تعلم
الا منه كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات
كما هو مذهب اصحاب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق

[illegible] جهول ذنوبي كذوب لا اصل له ولا مقلد مذموم مضل
جامع البدع بقوله من الجاهلين [illegible] اعوذ بالله ان اكون

واعلم ان العلم والتصرف والتدبير
واقامة المعدلة والوقوف على مراتب
الاستعداد وعدد الحقوق في شرط الخلافة

بقوله وفعله الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام معصوما
واجب العصمة لجاز الخطاء عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا
لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الآية دلت
على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين اي لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما
واجيب عن الاولين بمنع المقدمتين اما الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام
في الامرين اللذين ذكرتموهما ولئن سلم فلا نم انه يلزم من ذلك وجوب العصمة للامام بل يلزم من ذلك
ان يكون عدلا واما الثاني فبان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر
فانا سنبين ان امامة ابي بكر صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام آخر والا لما صحت
امامته واجيب عن الثالث بان الآية تدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب
التي تنثلم العدالة بها لا على ان شرط الامام ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة
ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان يكون عدلا قال الثالث فيما يحصل الامامة به
اقول المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اجمع الامة على ان تنصيص الله تعالى وتنصيص رسول الله
وتنصيص الامام السابق على امامة شخص سبب مستقل في ذلك اما في ثبوت امامته انما الخلاف
فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على
خطط الاسلام فقال بامامتهما اي امامتهما اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من
الامامة بالذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام
وهذا حاصل بامامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة

صار اماما وانكرت العامية ذلك مطلقا اما انكرت الامامية ذلك مطلقا ثبوت الامامة
ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة او باي نحو الشخص الموصوف بسوا كان ذلك الشخص
مستعدا لها اولا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالتنصيص من الله او من رسوله عم او من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه فذكر المص منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا تصرف
لهم في امر غيرهم من احاد الناس في اقل شيء فكيف يولون الغير على كل الامة فان من لا يمكنه
له التصرف في اقل الامر لا في الكل الخاص يكون بالطريق الاولى ان يولي الغير على التصرف فيه الثاني ان اثبات الامامة
بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال [illegible] ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة
ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدي الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
بالبيعة فبالطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع ان الامام
نايب الله تع ورسوله فلا يثبت خلافته الا بقول الله تعالى او قول رسول الله عم لان نيابة الغير لا تحصل
الا باذن ذلك الغير والجواب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من
التصرف في مال المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بان الامام
انه قد يفضي الى الفتنة قولكم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا يندفع
الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عم كما رجحت الصحابة ابا بكر رض على
سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم الذي هو
(من المعشر عليه وهو منصب القضاء)
جعل الشخص حكما جايز مع وجود الامام سيما اذا اخلا البلاد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء
لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلاد له وعن الرابع بانه لا نسلم انه نايب الله تع ورسوله لا يثبت الا باذن

ولرسوله

الله او بعض رسول الله ولكن لم لا يجوز ان يكون تعيين الامة له اذا طاعوا او الشوكة للشخص المستعد
للامامة كاشفا عن كون الشخص مستعدا للامامة لما انا نايبا لله تع ودليلا على انه لعام نايب الله ورسوله
الرابع اي المبحث الرابع في امامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عم ابو بكر رض
وخالف الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي رض وبدل على ان
الامام الحق بعد النبي عم ابو بكر رض وجوه ذكر المص منها خمسة الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وعد الله جمعا من الصحابة ليستخلفنهم في الارض وليمكنن لهم بدليل قوله منكم فالجمع من الصحابة
الموعودون بالاستخلاف والتمكين اما علي ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان واما ابو بكر رض
ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاثة عمر وعثمان وعلي رض والاول وهو ان يكون الموعودون
بالاستخلاف والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا لانه عندنا فلصحة خلافة الاربعة وعدم
صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء ولانه عند الشيعة فلان معاوية ويزيد
ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف
والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلاثة فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر الثاني قوله تع
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المخلفين لخالفه ليس محمدا عم
لقوله تع قبل هذه الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون

في سورة النور

في سورة انا فتحنا



قال عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة رسول الله

ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقوله لن تتبعونا يدل على منع
رسول الله صلعم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولى باس شديد والا لزم التناقض
ولا عليا لانه قال الله في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي ما حارب الكفار
ايام خلافته والداعي المخطوع بخلافته ليس منهم ملكن بعد علي وفاقا لعدم دعوتهم الا عراب فتعين
ان يكون الداعي المخطوع بخلافته من كان قبل علي وبعد النبي صلعم وقد اوصى الله تعالى طاعة الداعي
لقوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما
واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله صلعم
ابا بكر الثالث ان النبي صلعم استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فثبت خلافته في الصلوة
بالنقل الصحيح وما عزل النبي صلعم ابا بكر عن خلافته في الصلوة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلوة
بعد وفاته في الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع هو ان الامام الخلافة بعد النبي ثلثون سنة ثم يصير
ذلك عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء
الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة لاحد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس وبطل القول
بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر اما الاجماع على الامامة لاحد الاشخاص الثلثة
مشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان
الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر وناظره في ذلك واظهر حجته ولم يرض خلافته وقد رضي
علي والعباس بامامة ابي بكر وبايعاه ولو كان الامامة لابي بكر غير حق لكان ظلما فينبغي ان لا يرضيا
بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد النبي صلعم ابو بكر فان قيل الامامة كانت حقا لعلي

الا ان

الا ان عليا اعرض عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي وكان
علي في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء مع علو شانها وجلالة قدرها وفضل نسبها
زوجة علي واكثر اصحابه عظام قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه قال لعلي
امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم النبي صلعم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير
القوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة
ورئيس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر فان
ابا بكر من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان والله لاملان الوادي خيلا ورجلا والانصار
نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا امير منا وامير منكم وكان ابو بكر
شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم ان بيعة علي لابي بكر انما كانت عن
رضى وكان متقدما على الصحابة في العلوم والفضائل واقرب الناس الى النبي صلعم قال اصحاب الشيعة
احتج اصحاب الشيعة على امامة علي بوجوه ذكر المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وجه الاحتجاج به
ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص
وعرف الاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلعم
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما عرف
الاستعمال فانه يقال للاب المراة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر
نحو قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب لبعض وناصره ولم يرد في

ولقوله عم لفاطمة اما ترضين ان زوجتك من خير امتي

اللغة للمولى معنى ثالث فثبت ان المولى لما ان يراد به الناصر او الاولى بالتصرف
لا غيره تقليلا للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكورين في الآية للنبي الولاية
بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
والعلاقة ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات
بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة خاصة ببعض المؤمنين فتعين ان يكون سواء يكون
وسواء يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس فمفاد الآية خاصة
على لعامة المؤمنين الموصوفين والمفسرين ذكروا ان المراد منه علي ابن ابي طالب لانه كان
يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتما راكعا فثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف وتقريب
من الآية قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه تقريبه ان المولى قد يراد به الاولى وقد
يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتوق والجار وابن العم لما الكلام الاولى فيدل عليه
الكتاب والسنة لما الكتاب فقوله تع ولكل جعلنا موالي فقال المفسرون الاولى فيراد به من كان
اولى واحق بالميراث وقوله تع ماويكم النار اي اولى بكم على ما قاله المفسرون وكذا السنة
فقوله عم في بعض الروايات ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى
المالك والاولى بالتصرف فيها ولما ارادة الناصر والمعين فيدل عليهما الكتاب والشعر لما الكتاب
فقوله تع ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر ولما الشعر
فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فاصبحت ناصرها والذاب عنها ارادة
المعتق والمعتوق فظاهر يدل عليهما استعمال الفقهاء ولما ارادة الجار فيدل عليها قول معن الطائي

لما نزل جار الكليب بن يربوع فاصبحوا جزى الله خيرا واذا كليب بن يربوع
وزلاهم جدا انهم خلطوا انا بالنفوس والجموا الى بصر مولاهم مسبوعة جزى الله به جاره
واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تع حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي
ومنه قول عباس بن فضيل عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا
ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى لما ان يكون
ظاهرا في الاولى اولا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني
فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد له الطلوع وله محامل واقترن به ما يعين احدهما
يجب الحمل نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه وادل الحديث قرينة تصلح للتعيين
لفظ المولى بالاولى وهو قوله عم الست اولى بكم الثاني انه يتعذر حمل المولى في الحديث على ما سوى
الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال ولما انه يتعذر حمله على ما سواه
فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ويمتنع حمله على المعتق والمعتوق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى
الاولى فقد افصح المفسرون على ان معنى قوله عم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بكم بتدبير
والتصرف في امور كم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر
من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من عمه والسلطان اولى باقامة الحدود
من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف
فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي

اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على العامة فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبار ان منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى عم وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عم ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عم ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله بمنزلة اسم جنس صالح لكل واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا صح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قريب له وانه محبة وانه نايبه في جميع الامور وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون البعض معينة او مبهمة والاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عم الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رض لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه حال غيبوبته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات ولو لم يكن خليفة له بعد موته بتقدير بقائه ولو لم يكن كان ذلك لعزله وهو موجب للتنفر عنه وذلك غير جائز على الانبياء عم ولو لم يكن ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الثالث قوله عم مشيرا اليه سلموا على علي بامرة المؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافة علي الرابع ان الامة اجمعوا على ان الامام احد الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي والعباس وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا

واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي الخامس انه يجب ان يكون النبي عم نص على الامامة لشخص معين تكميلا لامر الدين والشفاق على الامة فانه علم من سيرة النبي عم الشفاقة للامة كالوالد الشفيق الى ولده قال النبي عم انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الاحد المتعلقة ببعضها بالحاجة وانه عم اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين فعلم من سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو احق الاشياء وانفعها واهمها فاذن لا بد من تعيينه من التنصيص على من يتولى امرهم بعده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على ابي بكر لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين نص علي السادس ان عليا كان افضل الناس بعد النبي عم لانه يثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي رض ولا شك ان عليا ليس نفس محمد عم بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي عم وان عليا هو اقرب الناس الى النبي عم فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام النبي عم بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويتعلمون اصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال عم اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم وايضا الاحاديث كثيرة ودالة على ان عليا افضل منها حديث الطير وهو انه عم اهدي له طير مشوي فقال عم اللهم ايتني باحب خلقك

الكل يا كل معي فجاء علي واكل معه والاخبار الى الله تعالى من هذه الله تعالى بابي فلو ليس في ذلك
ما يدل على كونه افضل من النبي عم والملائكة لانه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك وليس في ذلك ما يدل على
كونه افضل من النبي عم والملائكة والاتي به الى النبي لا يجب ان يكون غير النبي عم فكانه قال باحب
خلقك اليك غيري ولقوله عم يا كل معي وتقديره اللهم ائتني باحب خلقك اليك من يا كل معي والملائكة لا يا كلون
ويتقيد عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي عم والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما
ومنها حديث خيبر فان النبي عم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب
رسول الله عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله
ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال النبي عم اين علي فقيل انه ارمد العينين
فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهم
ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا
لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية
بمعنى النصرة عامة انما يكون عامة والولاية في الاية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة
وانما يكون عامة لو اضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض ولما اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها فلا
وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية المحصورة في الله تعالى ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية
الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الايتين المذكورتين
ولئن سلمنا ان الولاية في الاية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد الائمة كما

في الاية على واكثر اشياعه ولعل قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الاحاد وقد طعن
فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا نسلم
صحة الاحتجاج به على امامة علي رض قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل والمولى
بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر لغة لوورد لصح ان يقام كل واحد منهما مقام الاخر
وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم
وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل لعل المراد ان يكون
المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال
به من جهة السند ولئن سلم صحته سندا قطعا لكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى عم
يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى عم فانه من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا له عم
في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل
واحد واحد قلنا لا نسلم ان اسم الجنس لو اعري عن موجبات التعريف من دخول لام التعريف
او نحوه فالنفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون
شاملا لكل واحد على سبيل الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه
تشبيه بهرون في الاخوة والقرابة وليس سلم تعميم المنازل لكن لا نسلم انه من منازل هرون من موسى عم
استحقاقه بالخلافة بعده ليلزم مثل ذلك في حق علي قولهم انه كان خليفة له على قومه في حال
حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين
خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتاكيد والمخالفة في القيام

اولى

بامر قومه على نحو قيام موسى ولعا الر يكونوا متخلفا عنه بقوله فلان المستخلف عن الشخص يقوم لو لم يجوز استخلافه لم يكن له القيام مقامه في النص فيتحقق في حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك ولو سلم استخلفه موسى لكن سلم انه استخلف في حال حيوته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلف وكيلا في حال حيوته على احواله فانه لا يلزم استمرار استخلافه بعد موته واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم ظلافة في بعض الازمان المقصود ولاله اللفظ على الخلافة فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا يتغير ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن انما يكون نقصا له لو لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا حجة عندنا فلا يقوم حجة علينا وعن الرابع انا لا نم وجوب العصمة ولا نم عدم النص في شان ابي بكر وعن الخامس لمن تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من التنصيص على امام مخصوص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلايل الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل والدليل على افضلية ابي بكر قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر او علي بالاتفاق والثاني هو ان يكون المراد به عليا موضوع للنزاع ثم ذكره في وصف الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف بهما لانه لعله ما اتفق ان عليا يتزكى وللنبي على علي نشا في تربية النبي عم وانعامه وهكذا نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من هو اتقى كان اكرم لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقيكم وكل من

كان اكرم

كان اكرم عند الله كان افضل فابو بكر افضل وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر فانه يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر فلا يكون علي افضل من ابي بكر واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر فاما ان يكون مساويا لابي بكر في الفضل او يكون ابو بكر افضل من علي والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل لقوله عم وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر

البحث الخامس في فضل الصحابة البحث الخامس في فضايل الصحابة يجب تعظيم جميع اصحاب النبي عم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تع اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تع والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تع لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى النبي عم وهم بذلوا المجهود في نصرة النبي عم بالجهاد وصرف الاموال قال عم لو انفق احدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال النبي عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض

فان قيل ان الوجود كالوجوب عين الماهية فكيف يكون الوجوب مقتضيا لما هو مقدم عليه سواء كان عينه
او غيره وان الوجوب مقتضي للوجود وثبوته فكيف يكون نفس الواجب الذي هو الوجود اجيب بان الوجوب
عين الوجود الخاص الذي هو عين الواجب واقتضاؤه وتقدمه ليس الا بالنسبة الى الوجود المطلق
فلا محذور ونحن ههنا نبحث اما اولا فلان حمل الوجوب ههنا على ما يصلح ان يكون عين الواجب بعيد
بالنسبة الى سوق الكلام واما ثانيا فلانه قد سبق ان وجوب الماهية وامكانها وامتناعها لا يكون الا بالقياس
الى الوجود الذي هي به موجودة وهو الوجود الخاص لا المطلق واما ثالثا فلانه لم يجوز ان يكون الوجوب
عين الوجود الخاص ومقتضيا للوجود المطلق فلم لا يجوز ان يكون مغايرا زائدا على الماهية
من غير محذور اذ لا يلزم ح الا تقدم الوجوب على الوجود المطلق ولا استحالة فيه [illegible]

[illegible]

... موصوف بهذه الصفات المطالعين فعلى تقدير صحته له محامل وتاويلات ومع ذلك لا يعادل
... ولا في مناجيهم وحكى عن آبائهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا
لآثارهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع
الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء
والصالحين وحسن اولئك رفيقا

تم الكتاب بعون الله الملك
الوهاب

[illegible]

قوله ولا يخفى انه يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته آه وههنا بحث لان ترجح احد الطرفين لذاته لا ينافي ترجح الطرف الاخر لعلة
الا يرى ان كفتي الميزان المختلفين بحسب الخفة والثقل عند ابنه يجوز ان يصير الخفيف ثقيلا بامر خارجي مع كون الاخر اثقل في ذاته
نعم ترجح احد الطرفين هو بحسب الذات او بحسب العارض محقق وكذا الترجح الذي يترتب عليه الاثر ويمتنع الانفكاك عنه يمتنع من الطرفين
سواء كانا بالذات او بالعرض او مختلفين فبطل ذلك الممكن وان لم يجز ان يكون مقتضيا لاحد الطرفين بحيث ينتهي به
حد الوجوب لكن يجوز ان يقتضي اولوية غير منتهية الى ذلك الحد ويكون الذي مع تلك الاولوية مقتضيا للكون كافيا فيه
ولا يلزم من ذلك وجوبه له الواجب حينئذ بعض الوجوه لذاته مع قطع النظر عما عداه وههنا ليس كذلك وكذا الممكن ما لا يمتنع
الوجود لذاته ولا يلزم منه عدم افتقاره اياه باعتبار معلوله او باعتبار رفعه آخرى وههنا كذلك لان افتقاء الوجود ههنا
باعتبار الاولوية المذكورة التي هي معلول الممكن اجيب بان الغير الذي يوجب الالتفات اليه امكان الغير الذي يكون
موجدا او مفيدا الوجود الممكن ولا يكون ناشئا منه لا الغير مطلقا فلو كان ذلك الممكن مع تلك الاولوية او مع صفة
قائمة بها مقتضية للوجود لكان واجبا لان تلك الاولوية الصفة القائمة به ليست مما يوجب ملاحظة الامكان
لانها ليست مما يتصور الايجاد والحاصل ان الواجب ما يمتنع انفكاكه عن الوجود مع قطع النظر عن موجد خارجي لا يكون
ذاته كافية فيه ولا شك ان الممكن اذا كان كذلك كان يمتنع الانفكاك عن الوجود الخارجي فيكون واجبا ولو قيل
ان معول الغرض من وضع هذه المسئلة بيان الاحتياج الى الواجب وعدم استقلال الممكن بالوجود فعلى تقدير
توقف اولوية احد الطرفين على عدم سبب الطرف الاخر لا يلزم ثبوت جواز ان يكون علة وجوده اولويته عند عدم
سبب العدم وعدم سبب العدم لا يجب ان يكون بسبب الواجب لجواز ان يكون شيء آخر وجوديا او عدميا عن
عدم العلة والعدم جاز ان يترتب على كل واحد منهما فان قيل اذا كان احد طرفي الممكن راجحا غير منته الى
حد الوجوب فلا يتعين وجوده في وقت دون وقت آخر فوجوده في احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
فلتلتفت جوابه مما حققنا سابقا

بانقطاع اعتبار العقل قال توضيحه ان يقال ان قولنا قول شارح يقتضي تقول الشيء له مفهوم ......
وله صفة هي كونه معرفا للمعرف فاذا اردنا تعريف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا المفهوم وكونه
صالحا لان يكون معرفا للمعرف فهذا المفهوم لما بديهي او كسبي ينتهي الى البديهي بحيث لا يكون هناك تسلسل
اصلا واما الوصف فهو ملحوظ لا بالذات ولا يمكن تعريفه بهذا الاعتبار نعم اذا لاحظ بالذات
امكن تعريفه بمفهوم آخر هو معرف المعرف فهناك ايضا مفهوم وصفة عارضة له هي كونه
معرف معرف المعرف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل اعتبار هذه الاوصاف بالذات دائما
فينقطع التسلسل قال وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه اقول فان مفهوم قولنا قول شارح حيث
هو هو مساو لمفهوم المعرف واذا اعتبر معه كونه معرفا للمعرف صار اخص منه لانه مقيد والمطلق
اعني الحقيقة ذات هذا المفهوم مساو لمفهوم المعرف ووصفه اعني مفهوم معرف المعرف اخص
منه ولا استحالة في ذلك قال يجب ان يكون اجلى اي بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا لان الشيء قد يكون
اجلى بالنسبة الى قوم بحسب علمهم وصنعهم قال فان الفرد مساو للزوج في الجلاء ا وهذا بحسب السامع وتابيا
ثم ان التقابل بين الزوج والفرد انما التضاد ولعل بحسب التحقيق بينهما تقابل العدم والملكة فيكون
تعريفا بالاخفى قال لان شرط الاعم وتعاند انه اقل هذا بحسب الوجود في الخارج مسلم والعاقب
الذهن فانما يتم لو كان العام ذاتيا للخاص ويكون الخاص متصورا بالكنه قال فلا يكون جزءا صوريا
اقول مثلا الحيوان الناطق حد تام للانسان والكل منه الحيوان والناطق ماهية وله وجود
واحد اجمالي والكل واحد منها وجود على سبيل التفصيل وتقدم الحيوان على الناطق اضافة عارضة
للحيوان بالقياس الى الناطق متاخرة عن وجوده فلا يكون تقدم الحيوان على الناطق جزءا
لا منها ولا الوجود الاجمالي ولا الوجود التفصيلي قال انه لا يكون لفظا مشهورا اي
يكون غريبا بحسب قوم ويكون غريبا ايضا بحسب قوم آخر لا على معنى بحسب قوم دون قوم فانه لا ينافي

بحتلف حالهما قال لان الابن قد يكون كركن اقول الابن له الكان الابن من الحيثية فلا يكون اندراجه
في الحد مبطلا لاطراده فنحو ان يقال الابن له جنيبات متعلقة ممكن منه انسانا وجوهرا
او جسما الى غير ذلك وكونه ابا من حيث انما هو من الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار
فلو لم يكن التعريف صادقا عليه من الحيثيات الآخر التي ليس هو معرفا باعتبارها
فلا يكون مطردا قال لم يكن هناك حاجة الى التكرار اقول فالتكرار الحاجي ما نشأ من السؤال والضروري
ما نشأ من المفهوم نفسه قال ولعل ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام اي في جعل الحد
التام داخلا في المحدود نظر منه وقد يؤول بان المقصود دخول كل واحد من اجزائه فيه ولهذا
جعل المركب منه الداخل والخارج فيهما لما اعلم ان قوله والاول لعل ان يكون جميع اجزاء الشيء
فيه تسامح لان القسم الاول ما يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزائه
فان قلت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريب وغيره داخل في الماهية
قلت الحد التام لا يحصر بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق وحيوان
حدا تاما وليس كذلك قال فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهذا محال اقول لان جميع الاجزاء ان لم
يكن نفسه فاما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه وكلاهما باطل اما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب
الشيء منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها واما الثاني فظ قال لانا نقول وجود المركب اقول
فان المركب كلما في ثبوتها تحتاج الى جميع الاجزاء وفي انتفائها يكفي جزء واحد ولو كان جميع الاجزاء
للشيء معلوما اقول بدون توقف كل جزء الشيء منها فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة وما يقال من
ان المعرف موصل للمعرف موجد الكل موجد لاجزائه فان موجد السرير ليس موجدا للخشب قال
لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل اي والا يلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء قال ولا يصح التعريف
بجميع الاجزاء اقول لما تقدم من الدليل السالم عن المعارضة لورود المنع عليه قال لم يفد التحديد معرفة المحدود اي لكنه

لفلا

له لا يحصل منه الا معرفة جميع الاجزاء بمادته وصورته قال فان مجموع الاجزاء وحدها متعددة اي اذا كانت
الاجزاء معلومة متفرقة موجودة كل واحد منها بوجود على حدة فاذا استحضرت وجمعت وقطع النظر
عن الالتفات الى كل واحد على حياله وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجمالي
متعلق به فاما ان يقال اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صار سببا لوجود هذا التصور الاجمالي
الحادث بعد … ويكون التغاير بالذات ولعل ان يقال هذا التصور الاجمالي هو بعينه تلك التصورات المجتمعة
على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو كل فالتغاير بالاعتبار
اعني التفصيل والاجمال ولعل هذا هو الحق لانه لا يترتب عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فتامل قال
بوجود واحد اقول اي في الخارج ان كانت ماهية منسوبة اليه او في الذهن باعتبار آخر ان كانت منسوبة اليه
قال فالتصورات متغايرة اي بالاعتبار قال كالتعريف على التعريف اي فيلزم ان يكون متصورا اولا ويكون
ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من
المطالب الى مباديها المؤدية اليها قال فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول اقول فيندفع ما يقال
من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصلا والوجه لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضي
ان يكون هناك ثلثة اشياء المطلوب والوجهان والحق ان يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا
حتى يمتنع توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه المعلوم وهذا هو المذكور في المتن
لا ما ذكره الشارح قال ويحد الغريبة اي ان لم يكن الغرض بدلا التصور قال والمركب الذي لا يتركب عنه غيره بحد
اقول ان لم يكن برهانا اي الا بالرسم اي ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعري
قال لان المدلول العدمي اي هذا مسلم لكن لا يجدي بطائل فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الزمن
سواء كان وجوديا او عدميا لا ان العلم بوجوده فيه فالمصدر به اما ان يكون كلما اي اندراج جميع اقسام
القياس الاستثنائي والاقتراني المتصل والمنفصل فيما ذكر ظ قال وبعضها بالوسط كقياس الدكم التام

بيان الرمن ليس بأمور حقيقية بالقياس اليهما بل بالقياس الى ماهية اكثر عم فالظاهر ان نسبة
احدهما الى الآخر كنسبة احد الحدين الى الآخر بل الاولى ان يقال الاختلاف بين اقسام الحجة كالاختلاف
بين الانواع والاختلاف بين اقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف ولعل اقسام الموقف
فقد اجتمع فيها شبه الاختلافين قال قياس مقدماته كاذبة | فانها وان لم يكن مقدماته صادقة لكنها
بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلم مقدماته لزم عنهما قول
آخر وهو كل انسان جماد قال ومعناه لقا امساوي آ | وقيل في بيان انتاج قياس المساواة ان قياس
المساواة لزم منه لذاته قولنا آ مساو لما يساوي ج ولذا اضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو لمساوي
ج فهو مساو ج ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان آ مساو لما يساوي ج من المقدمتين
ايضا بالذات قال والعيان اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا | هذا القول بالنسبة الى اللازم
المذكور وليس بقياس ولعل الفارقين الى قولنا ليس ان جزء الجوهر ليس بجوهر كما في قياس الشكل
الثاني ومندرجا في تعريفه قال وهو مذكور بالقياس بالفعل | ومعنى كون النتيجة مذكورة بالفعل انها
باجزائها المادية وهيئتها التأليفية مذكورة فيه وان طرء عليها ما اخرجها عن كونها قضية وعن
احتمالها الصدق والكذب قال في امرنا بسيط في المط اقول اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة
بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن لهما نيابسط في المط بسببه يعلم النسبة
بينهما لم يفد القياس النتيجة قال من القياس اليه | فانه موضوع المط اولا ثم نزتب بما يدل عليه
ويتلوه ما دام كذلك فهو المط فاذا تم القياس فهو النتيجة قال لصغرى من الصغرى السالبة الجزئية |
فمنع العرينة اعني المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية اعم من كل واحدة من الثانية والثالثة
قال ويسمى برهانا | اي عند الحكيم قال وجدليا | بالمعنى الاخص عند المتكلم قال ويسمى خطابة | عند الحكيم قال ولعله
عند المتكلم قال واما ان يكون مقدماته ظنية | فيه ان الصغرى هذا مندرجا في الخطابة والاجدان معه

في ذلك

في ذلك وان كلامهم مشعر باعتبار قضايا شبيهة باليقينيات كما صرح به الشارح وان لم يوجد في كلامهم
بل صرح بعضهم بعدم اعتبار المشبهة بالظنيات فانها ان افادت ظنا فهي الشبيهة بها والا فلا
اعتداد بها قال او قضايا يجزم بها العقل والحس اقول حصل الحاكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات
والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيهما هو العقل بمعاونة الحس لان الاحساس هناك
كاف في حكم العقل بخلافه هنا للاحتياج الى قياس خفي في كل واحد من المتواترات والتجربيات و
الحدسيات فدخلية الحس هناك اكثر قال وقيل الفرق بين الحدس اقول هذا الفرق ضعيف لان الاحكام
النجومية تجربيات ولا يتوقف على فعل بفعله الانسان بل الفرق ان السبب في التجربيات معلوم السببية
مجهول خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب
السقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلم خصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف اشكال النورية
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب في ذلك هو نور الشمس قال التنبيه |
لحكم الوهم بالخوف على الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه المنتج بقولنا الميت
لا يخاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى تكذيب الوهم قال اي العلم بوجود الملزوم | مع العلم بالملازمة
قال اي العلم بعدم اللازم | مع العلم بعدم الملازمة وايضا فان من علم ان العالم | الدليل الاول
قياس استثنائي عام والثاني قياس اقتراني خاص بالالهيات فالانسب ان يجعل الاول ورقة التسمية
والثانية المهندسين وان كان كل واحد منهما مبطلا للكل واحد المذهبين قال بعد النظر الصحيح
ثم | فان من ادى النظر الصحيح على الوجه المذكور يستحيل ان يتطرق الخطاء عليه قال ولعل ثانيا فلانه حجر
لا مدخل لقوله | والحق ان توجيه كلام المصنف على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة
عنه ويجعل قوله وبالتزام الحجة جوابا عما يقال لو كان النظر مفيدا للعلم ومستلزما له لكان العلم
بالمستلزم له لعاضرورتا او نظريا الى تمام ما ذكر هناك ولكنه اشارة الى ان السؤال لا يمكن

اي لهم بالقياس الى كون اللازم علما كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزما له والجواب
ولقد قال وعند علم ضروري | فيحصل هناك مقدمتان بينتان كقولنا ان هذه النتيجة حصولها لازمة
للمقدمتين بحسب والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتج ان هذه النتيجة حق وعلم
وهو المطلوب العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري ولا احتاج الى نظر آخر اصلا فلا يتسلسل قال
لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد | لو كان السبب في اختيار كونه نظريا ما ذكره وجب ان يختار
ذلك في اللازم عن القياس المركب من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الدال على ان الاعتقاد الحاصل
عقيب النظر علم ولا يستطيع الشك فيه فيظهر ان اختيار كونه ضروريا مستقل في الجواب ولعل اختيار
كونه نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين فيحتاج الى اختيار الضروري في المرتبة الثانية او ما بعدها
نعم لو اختير كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول بناء على قاعدة الامام لاندفع الشبهة
قال لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المط | اذا لم يحصل العالم بانه هو المط لم يكن النظر مفيدا
للعلم بالمط من حيث هو مط ولا يكفي ذلك في تحصيل المطالب اذ لابد من العلم بذلك ليطمئن النفس وينقطع
الطلب ولعل الخصم يمتنع بذلك قال اذ الوهم لا يلابس العقل في ماخذه | النظر ان القصر راجع الى
العلم الالي المذكور بمعنى لا الى العقل والمقصود اثبات العصمة فيه باعتبار ماخذه التي هي مباديه
لمسائله وباعتبار المسائل انفسها يرشدك الى ما ذكرنا النظر في ماخذ هذا العلم اعني عبارة المحقق
في شرح التنبيهات قال وان عنيت بقولكم انها مقدمة اخرى | كقتقدان الاندراج ملحوظ من
حيث انه حالة بينهما لا على انه قضية في نفسه لا يحتاج الى اعتبار انضمامها الى الصغرى ويلزم
التسلسل قال واما ان العلم بالمقدمتين ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين
اولا فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل وان اراد العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذكر في
الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي الاشكال ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال

من

من المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لابد من ترتيب وهيئة في تلك المعلومات الى المجهولات وان
كان فلا سبيل الى انه كما هو مط مجهول الان موقوف حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك مع تحصيل
المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها موديا الى المط قال الشارح المحقق يريد بتحصيل
المعلوم حصول مبادي ذلك المط ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان
حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجبة عبرتها عالما بجميع العلوم
وايضا فربما علم الانسان الشكل لا يحيث وان هذا امثاله بكل ثم يراها عظيمة البطن فيظنها انه
حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من كلام الشارح ان المعتبر مع المقدمتين
هو الترتيب والهيئة وملاحظتها وانها معتبر فيتميز غير منتج ترتيبا مخصوصا لا كيفيا في ذلك
وسياق كلام الشيخ ايضا يدل على ذلك ولا شك انه صواب و لا يتوجه عليه اعتراض الامام
اصلا نعم عبارته على هذا تقتضي ان يكون المحتاج اليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة
وكذلك عبارة الشارح اولا حيث قال ملاحظة الترتيب وصوابه ان الترتيب والهيئة انما يحصلان
من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فالمراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب
والهيئة وعلى ذلك تاويل عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فتامل
قال اجاب الامام بانه معارض | اراد به انه منقوض عند الخصم قال استلزم النظر الفاسد الجهل
فيه ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم فالقياس فاسد من جهة المادة فقط والنتيجة
حقة قال سواء كان هناك معلم اولا | اقول ولعل ان يقول لا شك انه متى حصل العلم بتلك الامور حصل
العلم بالنتيجة واما كان الكلام في تحصيل العلم بهذه الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه قال
انما هو النظر | والقول بان طريقة المعرفة هو النظر فقط لا يلائم ما سيأتي من ان امتناع العرفان
بغير النظر ممنوع قال هو التعذيب وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نسلم ان النهي على الترك من لوازم الوجوب

بل استحقاق التعذيب مثلا لعوانه والآية لم تدل على نفي اللذة الا لو كان الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فحرر ستقيم قال والجواب ان الوصول لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب والامكان حاصل في الجملة قال كالجوهرية ا معنى الجوهرية كون الشيء اذا وجد وجد لا في موضوع فعلى هذا يصدق على المعدوم قال فلو جعل مورد القسمة ا ومن جعل مورد القسمة المعلوم لعل مراده منه ان يعلم لا فرق قال لانه لو اعلم انه بديهي مطلقا ا اعلم ان العلم بان هذا التصديق بديهي مطلق اي بجميع اجزائه بجملة لا يتوقف على العلم ببداهة كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى النتيجة قال لانا نتصور الوجود ا اي بحقيقته ليتم المقصود وح لا يتوجه المنع قال اندفع الاعتراض ا بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته لجواز ان يكون ممتنع التصور فلا يوصف بالكسب والا بالبداهة وانما يندفع بما ذكر من ان الوجود متصور قال لانا ان جزء الوجود ا فلا السؤال وارد على الشق الاخير ايضا كما لا يخفى قال لا امتناع في كون جزء الشيء معروضا له ا كاستحالة في كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكر من امثال غاية ما في الباب انه يلزم انما يكون الجزء بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الجزء الخارج والداخل خارج ولعا كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر الاستحالة كما في السؤال القائم بجملة نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة الاعراض الى محالها ام لا قال ولعا بيان بطلان اللازم قال ولقائل ان يمنع بطلان اللازم قوله ونترقى في كونه ولهيا مع بقاء اصل الوجود في الاحوال ثم فان من اعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم سلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي يطلق على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع قال مفهوم السلب واحد ا اي لا تمايز بين الاعدام فلا نقض لانه يقتضي

التمايز قال مشاركة في مطلق السلب ا القائل بالاشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب بمعنى بل مشاركة عنده في لفظ السلب فقط قال والعدم ايضا كذا فقد اخطا ا لا خطا ههنا اصلا وانطاه بين النقيضين قطعا فان الشيء اما ان يكون موصوفا بالوجود الخاص او لا يكون موصوفا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى التقابل ونوهم الشارح انما نشأ من جهة اللفظ قال لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتيه عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتيه له اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتيه بمعنى تصورها بحقيقته فالكلام انما يتم في الحقائق المتصورة بالكنه قال واجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن حصوله في الذهن ا وبعبارة اوضح لا يلزم من تصور الشيء ووجوده في الذهن تصوره وكذا التصور والوجود الا بالكنه ولا بوجه ما فيجوز ان يشك في نسبة الوجود المتصور اليه من كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقته قال فلكل فيه يلزم كونه زائدا ا ان اراد كونه زائدا في الكل فلزومه ممنوع وان اراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية قال غير قابل لنفسه ا وفيه نظر لانا لا نم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لان الوجود لو لم يكن مفهوما واحدا مشتركا يكون الوجودان متغايرين فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة قبول الشيء لنفسه فان قلت ان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا وهو ممنوع قال اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا ا فيلزم كونه جنسا وانما يلزم ذلك ان لو كان محمولا بالمواطاة هذا النوع لا يجري نفعا بطائل فانه مجرد كونه جزءا مشتركا قال لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات ا فعلى ان اراد امتناع تحققها خارجا فانما يلزم ذلك لو كانت الاجناس والفصول اجزاء خارجية وان اراد امتناع تحققها ذهنا فقد يلزم لا دليل على امتناع تعقل الماهيات بالكنه والغائب في العلم المحيط فانما يتم لو كان بين الاجزاء ترتب حقيقي والا امتنع

بغير المتنافي مطلقا فتامل للنه ان لم يقتضي العوض فيلا يقتضي شيئا من ذلك ولا ينافيه
يكون زايدا في الجميع فتذعرفت مافيه وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول ما ذكروه
من الدليل على ان الجنس بالنسبة الى الفصل عرض عام جار في الجميع فلا يجد تخصيصه من حيث هي هي ليست
بموجودة ولا معدومة فان قيل الوجود بها لعاجالكونه معدومة فيلزم اجتماع النقيضين ولعاحال
كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل قلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود لا محذور وان نوقش في اتصافها
بها اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالجواب انه قايم بها من حيث هي هي لا بشرط شيء منهما قيل الوجود
ليست طبيعة نوعية الظاهر ان هذا السوال منع الملازمة مع السند كما ان السوال السابق منع الملازمة
وعلى هذا يكون قول المصنف لا نسلم اشارة الى منع السند فذلك غير مقبول اصلا سواء كان مساويا له او اخص منه
بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مقبول في القسم الاول وعلى قوله فلا يمنع المساواة الخ فجواب عن المنع
كانه قيل الوجود اما متواطي فيتحد في الجميع ويسقط المنع والعامشكك فيتحد حقيقته في الكل ايضا والا
لزم تعدد المحذورين وان شئت توجيه كلامه فاجعل قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة
على جواز تجرد الوجود في الواجب واجعل قوله لا نسلم منعا لمقدمة مقدماته وقوله فلا يمنع معارضة
لذا بعد التنزل عن المنع فالتشكيك لا يمنع بل المساواة واقع مع التشكيك والا يلزم ما ذكر مع
انها غير متفق عليها بالوجود والالان موجود مغاير الوجود الماهية فلا يكون محمولة و
الكلام فيها في ان المعدوم الممكن هل هو شيء لا يبعد انه لفظ الشيء بل يطلق عليه في اللغة ام لا
فان ذلك بحث لغوي لعينا لانه انه لم يكن ثابتا الخ وتفصيل الكلام ان الثابت في المعدوم
لعا بحسب ما صدق عليه من افراده والعا بحسب مفهومه فعلى الاول يكون الاقسام ثلثة الاول ان يكون
الجميع منفيا محضا الثاني ان يكون الجميع ثابتا بوجه الثالث ان يكون بعضها ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها
منفيا كالممتنع والمختار هو القسم الثالث فلا يصح ما ذكر من الدليل لكبراه جزئية وعلى التقادير فاما ان

بركة ان مفهوم المعدوم هل هو مفهوم المنفي المحض او غيره فالجواب باعتبار الشق الثاني ولا
يلزم من مغايرته اياه الا يكون ثابتا لجواز المغايرة واتصافه بمفهوم المنفي المحض ولا يلزم من
صدقه على افراده اتصافها بذلك فلا يتم المطلوب ولعاان المراد ان مفهومه متصف بمفهوم
المنفي المحض او لا فالجواب باعتبار الشق الاول الى اخر الكلام وكل معلوم متميز
اي عن غير المعلوم والا لا يحال اتصاف احدهما بالمعلومية والاخر بعدمها ويرد وجوده على ماهيته
ويلزم التسلسل بان ينقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو ايضا موجود بوجود زايد عليه في الكلام
بل في المعنى لانا اذا قطعنا النظر عن جانب اللفظ ولاحظنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد
اشتراكا ليس بين البياض والحلاوة مثلا ويؤيده وضع الالفاظ في اللغات للقدر المشترك بين الاولين
بل وجود الوجود عينه توضيح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو
في كونه متحققا محتاج الى التحقق ولعاما هو عين التحقق فهو في كونه متحققا لا يحتاج الى شيء اخر بل هو
متحقق بذاته كما ان كل معنى مغاير للضوء فهو في كونه مضيئا يحتاج الى الضوء ولعاما هو عين الضوء
فهو في كونه مضيئا لا يحتاج الى ضوء اخر بل هو مضيء لذاته ولعاما ذكره الشارح من ان الموجود شيء له
الوجود الخ فكلام ناش من النظر الى جانب اللفظ والمعاني اللغوية على انه جار في الوجود الذهني ايضا بما لا خارج
فلا يصح قوله فيختار ان الوجود موجود في الذهن فان لعا بان القايم به في الذهن جزئي من جزئياته
فلم لا يجوز مثله في الخارج ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا الخ فان قيل كيف لا يرد هذه
القسمة مع ان الترديد بين النقيضين حاصر لجميع الاشياء لا يخرج عنه شيء منها اجيب بان كل متصور
شيئا والامر كل ما عداهما وكل معنى مغاير لهما يتردد بينهما ولا يخرج عنهما ولعاهما فلا يندرجان تحت
شيء منها فلا يصح في شيء منها ان يقال هو لعا مندرج تحت هذا او تحت ذاك وقد يجاب ايضا بان
الوجود معدوم ولا استحالة في ذلك وانما الممتنع حمل احد النقيضين على الاخر مواطاة وقد اشتق في

اقسام بجواب عن منع الشبهة فيختار لنفي الوجود موجود في الذهن السيد انما يلزم بحسب الخارج

فلا توجيه لما ذكره ظهر ضعف ما زعم انه ظهر ضعف مذهبه وضعف دليله ايضا فتامل ثم

المركبة لها خارجية وكذا البسيط لها بسيط خارجا او في الذهن فالاقسام اربعة لان المراد

بالروح الصورة ولها الروح بمعنى النفس الناطقة فلا يتصور منهما تركيب حقيقي قطعا مع قطع

النظر عن وجود الذهني والخارجي وفي هذا المقام بحث يحتاج الى تامل لو كان عدميا لم يكن

عدما مطلقا لان العدم المطلق لا تميز فيه بل لا يتصور اصلا فلا يكون متميز العين قطعا اذ

لو ما قلنا التعين لم يتعين الشخص من انضمام التعين بل يحتاج كل فرد من افراد التعين

الى تعين آخر عبارة عن ساير افراده والجواب ان تعين كل متعين له مخالفة هذه العبارة

مشعر بان كل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد واحد فكل تعين لم احتياج الى

تعين آخر قطعا والحق انها جزئيات في حد ذواتها متخالفة بالحقايق ونوقض هذا الدليل باختصاص

الفصول هذا النقض انما يتوجه على قول من يقول بالاجناس وانه نعم انها متميزة بحسب الخارج

والحق ان يقال لو كان علة الوجود هي الذات وذلك لان النقل اللازم من الدليل السابق انما

هو من جانب المعلول وفي اتمام البرهان على بطلانه كلام ولها التسلسل اللازم هيهنا في جانب العلة ولها ان يعترض

ورود الاشكال والاحتياج الى دفعها فيقتضي الاولوية هذا الاجمال قوله والحق اشارة الى ان الاستدلال

بهذا الوجه على ان الوجود اعتباري هو الصحيح لا ما ذكره لكنه فيه نظر الظاهر فهمي الاولى ان ذلك

انما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنف وهو الآن في تقريره ولكنه انه ذكر هذا الكلام بعينه

بعد ذلك حيث قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله اجيب بانا لا نم الخ فكانه قال

ولنا هذا الجواب بان الوجوب لو كان ممكنا فعلته لها غير الذات فيجوز زواله نظرا الى الذات

فلا يكون واجبا الذاتية ولها الذات فيلزم التسلسل من طرف المبدا وكلاهما محال فلا يكون ممكنا بل واجبا

245

في غير الاعشى بخلاف حرارة النار ومنعوا بان البرودة التي يبطل هذا القول هي البلة الجارية على

ظاهر الجسم من الاجسام ما هو رطب بجوهره كالماء فان صورته النوعية يقتضي كيفية الرطوبة في مائية و

منتقلة وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر والتصق به او نفذ في جوفه ايضا ولم يعرض لينا وذلك الجوهر

يسمى بلة ومنتقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر وافاد لينا والرطوبة على البلة الجارية على

سطوح الاجسام وهي بهذا المعنى جوهر ويطلق على الكيفية الثابتة بجوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية

لا بمعنى البلة اللهم الا ان يطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في الالفاظ الا ان المشهور في الاستعمال

ما ذكرناه وقوله الجارية على ظاهر الجسم منعوا من حملها على الكيفية واتفقوا على ان الماء رطب لا شك انما يسهل

التصاقه وانفصاله من الاجسام وانه يسهل تشكله باشكال مختلفة وتركها ومنهم من قال الرطوبة عبارة

عن كيفية يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية

المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء لا يقال لو كانت الرطوبة

هذا السؤال انما ... اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق حتى يلزم ان ما هو الصق

واشد التصاقا لكان ارطب واما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان اسهل

التصاقا لكان ارطب والعسل ليس اسهل التصاقا من الماء بل هو اشد منه والفرق ظ كيفيتان انفعاليتان

الانفعال في هاتين الكيفيتين اظهرت من الانفعال العقد كان العقد في الحرارة والبرودة اظهر من

الانفعال وان كانت الكل فعلية او منفعلة يحدث منها المزاج ويسمى المتكلمين الخفة والثقل اعتمادا

ولكنها طبيعيا فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة بل ما هو مبدأ لها

وما ذكرت من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه ميل الطبيعي انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة

ان يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه لحركته اليه وينتفي عنها ذكر لا انتفاء شرط هو كونه

خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها لها هرب او طلب سواء ترتب

عليها حركة اولا اللهم الا ان يقال لا نعني بما يوجب المدافعة الا ما يكون مبدأ لها فيها بحيث يمتنع تخلفها
عنه فيتم الاستدلال في المقامين اعني امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فيه تفعل المدافعة
او ما يوجبها ويلزم ايضا امتناع اجتماع ميلين الى جهتين على التقديرين كما اشار اليه الشارح فيما بعد
وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا   الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت النفس بآلاتها او الطبيعة مبدأ
لها وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدأ هو النفس او الطبيعة وان فسر بما يوجب المدافعة
فكون النفس او الطبيعة مبدأ اياه لشيء يقتضي المدافعة ووجه هذا التوسط خفيا واما الميل القسري
فالظاهر ان القاسر فيه يسخر الطبيعة ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة لا انه يقتضيها ابتداء لبقائها
مع انعدام القاسر   وهو الى جهة غير جهة الميل   واعلم انهم يستدلون بهذا على وجود الميل بالمعنى الثاني وهو
غير المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير المرميين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة
وبطؤا فلا بد هناك من عايق بانه يختلف حاله قوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة الى خلاف
تلك الجهة او ما يقتضيها لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال فتعين وجود المقتضي وهو
المط ويتوجه عليه ان المعاوق هو الطبيعة فلا حاجة الى امر يتوسط بينها وبين المدافعة على ان حصر
المعاوق في المدافعة وما يقتضيها ممنوع لجواز ان يكون مقتضى الكون معاوقا   الميل هو العلة القريبة للمدافعة
من فسر الميل بهذا توجه عليه ما ذكره من جواز ان يكون ايجاب الميل للمدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه احيانا
لم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما يكون حركة الجسم الكبير الخ هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود ايضا
كما اوضحناه في الحاشية   اقول بالذات وهي اللون والضوء   جعل اللون مبصرا اولا وبالذات انما هو
بالمعنى الذي حققناه ولا ينافي كونه مشروطا بابصار الضوء لان العقلاء ببداهة عقولهم يدركون التفرقة
وذلك يتوقف على ادراكهما وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا ويرد ان المقصود تصديق بحصول
التفرقة لا يتوقف على ذكر ما على التقدير بوجه ما وهكذا احال الاستقراء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات


كما

كما يؤيده ان ما بينا المحسوسات واقوى في ذلك مما يمكن ان يذكر امام السوفسطا عند المتامل المنصف   الى
ان يبقى الخل في غاية الصفاء الخ   شرح الملخص ثم يطبخ المرة السنخ في ماء طبخ فيه القلي ويصفى فيه غاية التصفية
حتى صار كانه الماء ثم يخلطا هذا ان الآن فينعقد المنحل السعاف من المرة اسنخ ويبيض في غاية البياض كاللبن
الرائب ثم يجف   والحق ان اطلاق الاولين هذا الكلام منسوب الى ابن الهيثم   حسبه بمخالفة كحقيقة اللون
الحاصل لا خفاء في ان الحال يتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفا لكن يحتمل ان يكون اللون واحدا في
جميع الحالات ويختلف في مراتب الجلاء والانكشاف على حسب مراتب الضوء فلا يحدس من ذلك ما ذكره اللهم الا ان
يجعل اختلاف حقايق الالوان ايضا معلوما بالحدس   قد يوجد سواد اذا كانت صرفة من الكل
منه توهم في السواد الشديد لاجتماع سوادين يجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف لاجتماع سواد وبياض متنافي
محل بحكم يقتضي طباعهما اذ ليس هناك الا لون ولا اقل   اكثر سترا في الغيار ساهلة تشابهت
من حمل عبارة المتن على خلاف ما اريد بها فان سترها هناك مصدر المجهول اي اكثر مستورية فتوهم مصدر المعلوم
فقدر يرجع لماحته للان الضوء لا يكون لا يكون ساترا استتار الحس بعض مدركاته بضعفها اكثر لما
وراءه على حسب ذلك حتى ان اقوى الاشتغال بالمتوسط امتنع الاحساس بما وراءه الا يرى ان الزجاج كلما
كان لونه اشد كان ستره لماحته اقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلظ فعلى هذا القياس يلزم من كون الضوء
جسما محسوسا ستره لماحته على تفاوت شدته وضعفه اللهم الا ان يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون
ساترا   منها هو ضوء اول   الضوء لماذاتي وهما لغائي غير مضيء والثاني اما او اول   تقريبا للوصل
الظاهر تقريب الاول هكذا لو تكيف الهواء بالضوء لوجب ان يحس الهواء مضيئا كما يحس الجدار حال تكيفه بالضوء
والتالي باطل فكذا المقدم وح يبطل ما ذكروه من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء له لونه ضعف ظل كذلك لم يحس به بخلاف الجدار فان لونه ليس بضعيف فضوءه الحاصل
من مقابلة الشمس قوي   والحروف كيفيات   عبارة الرئيس في حد الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر

مثل في الحدة والثقل تميزا في المسموع عن بعض آخر شاركه في الحدة والثقل هذا هو المراد وان لم تساعده عبارة
المتن بعض ان التميز في الحدة والثقل لعل الطول والقصر الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت
الواقع هو فيه فيدرك فيه لعله بحسب اجزائه الواقعة في اجزاء ذلك الوقت فتلك الاجزاء مسموعة فذكر
اللاعتدال موهوم واما الملاسة والثقالة التفسير بصوت فمن البصر اينما وان اريد بها كيفية بحيث ما يلتذ به
كانت موهومة والحدة والثقل وان كانا مسموعين لكن لا يتميز باحدهما صوت عن آخر يشاركه فيه فلانهما من
الكيفيات لا يقال فلا حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج في الكيفيات لانا نقول المراد بالكيفية مهنا الثبة
كما اشار اليه الشارح لا الكيفية نفسها فذلك لان الالفاظ مركبة من الحروف على ما هو المشهور فلو لم يكن الحروف
عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم يكن الالفاظ اصواتا الى مصوته صوتا الوجد وصامته بمعنى والعدم
والى مصمتة صمت واصمت بمعنى والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وسمى المصوتات ايضا
تموج الهواء وذلك لانا نرى الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء من الحلق والآلات الصناعية قال الامام
لا يفيد الا الظن علية الدوار للدائر والمسيل علية على لين الدوران ممنوع فان الهواء اذا تموج بالبدن لم يحصل هناك
صوت وما ذكره من الايران الاعلم الصوت في بعض صور عدم التموج وذلك لا ينتقض علمه في جميع صور علم التموج
فلا دوران الا وجدا والا علما شرح الملخص بل انما يحدث الصوت في السامعة يعني لان التموج اذا بلغ الى
الهواء الذي في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء فيدركه السامعة ولعل الهواء المتموج خارج
الصماخ فلا يوجد فيه الصوت المبحث الخامس في تحقيق الطعوم لم يذكروا على انحصار الطعوم المفردة
في هذه التسعة دليلا يوجب غلبة الظن فضلا عما يفيد يقينا على ان الاختلاف بين العفوصة والقبض انما
هو بالشدة والضعف قال لعل القبض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض ظاهره وباطنه فلو عد الاشد
والاضعف نوعين ارتقى عدد الطعوم الى ما لا ينحصر في عدد مخصوص واعترض ايضا بان الدسم
هو من الفاعل فاعل المحوضة البرودة كما هو المشهور وصرح في موضع آخر منه بان الرطوبة انما تحمض باستيلاء

الحارة

الحارة الغريزية عليها فيلزم ان يكون الحارة فاعلة للحموضة والحلاوة الغريزية باستيلائها على الرطوبات
تحلل عنها الاجزاء اللطيفة الحارة فتستولى عليها البرودة وتحمضها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة
فلانا فحص بين كلامه كما ظن احسن منه لطعم في غاية الفوح الامن جهة الموافقة ومن جهة المخالفة
او من جهة الاضافة الى محال الكراهة المسك مثلا ان يكون النوع تاما مزاج فان كل نوع من الحيوانات
له مزاج خاص هو اصلح الامزجة بالقياس اليه في صدور افعاله عنه وخواصه واستدل الحكيم ذكر الرئيس
هذا الاستدلال في القانون فان الحيوان الواحد قائم بمجموع الاجزاء وايضا قيام كل واحد من الحيوانين
بجزء يتوقف على انضمام الجزء الآخر اليه لا على قيام الحيوان الآخر به فلا يلزم دور وصدق البديهي
بما ذكر ان الادراك غني عن التوسط ومعناه ان تصوره بديهي ونبه على ذلك اردفه بقوله وصدق البديهي
ولم يكن يقبل الادراك بذكر المدرك ولو جعل ذكر المدرك داخلا فيما يتعين به وبيانا لمفهوم الادراك عما
يلتبس من الصفات النفسية لم يلزم محذور ايضا او لانكون موجب الا بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة
والدليل العقلية والضرورية والوهمية وغيرها يخرج به التقليد سواء اكان ظنا او خطأ والجازم الذي يكون لموجب
شامل للتصديق المطابق المستند الى موجب حقيقي من ضرورة او دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذي يستند
الى شبهة والتصديق الذي لا يطابق الواقع ويستند اليهما قوله سواء كان في الخارج اشارة الى التقسيم الثاني من بين
الاخيرين فقط او تشكيك مشكل الى التقسيم الاول منها لا يتحقق الامر الموجود الحكم عليه لعلها بثبوته مصادقة
والحق انهم ان ارادوا بالصورة الظاهر لعدها الا انهم ارادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارجي
في تمام الماهية وان خالفه وجودا اوما ذكره من الالزام بكون الذهن حارا وباردا معا ساقط للزم الحار ما حصل
فيه عين الحارة اى ماهيتها متصوفة بالوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام لا ما حصل فيه
ماهيتها موصوفة بالوجود الظلي وكذا ما اورد من ان صور الجواهر اعراض فان الجوهر فالموجود في الخارج
كان لا في موضوع وتلك الصورة التي هي ماهيات الجواهر تندرج تحت هذا الحد فكم العاقل والمعقول واحدا



ولا يكفي العلم هناك بحصول صورة المعلوم في العالم بل بحصوله للعلوم بذاته عنده فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور بل الصور العقلية بحلية هذا على القول بان الحاصل في العقل هو الشبح والمثال الذي لا يساوي الامور الخارجية في تمام الماهية وقوله او الصورة العقلية كلية لان نسبتها انما هو على القول الآخر وهو ان الامر العقلي مماثل للامر الخارجي في تمام الماهية وان اختلفا في الوجود ثم سلبت عنها ولعله قبل السؤال فليعلم بان القوة القريبة من الفعل والذي يدل على مغايرة الارادة واللذة للشهوة والغضب هذا الكلام منقول من شرح الاشارات الافضل المحقق وهو غير معقول والمعقول على ما عليه ذكره الشارح في الشرح حيث قال لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعا او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى التحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له في طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه لامتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا وايضا ربما يكون الشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة ثم قال التصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق ان كان الى جذب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضر فبحسب القوة الغضبية هذا كلامه واما الفرق الذي اورده المحقق فلان الشخص قد يريد ما لا يشتهيه ويكره ما يشتهيه فلا يناسب هذا المقام فان الارادة متفرعة على الشوق فلا يوجد بدونه ولو وجدت لما كان الشوق من مبادي الافعال الاختيارية على الاطلاق اذ بعد الارادة لا حاجة الا الى تحريك القوة المنبثة في العضلات والعزم انما ذكروا هذا الفرق بين الارادة والشهوة والكراهة هو النفرة عندما عدوا الكيفيات النفسانية وجعلوها متغايرة فتأمل فيكون من جنس نظر عبارة المتن انها دليلان وقد جعلها الشارح دليلا واحدا متابعة لشرح الملخص وقد سمعت القوة بانها مبتدأ اذا قيل مبتدأ التغيير في آخر بتأوله المغايرة بالذات فاذا قيل منه حيث

آخر علم منه ان المعتبر صدق الآخر عليه في الجملة ولو بالاعتبار كالطبيب اذا عالج نفسه يعني في الامراض النفسانية واما في الامراض البدنية فالمغايرة ظاهرة فلا حاجة فيها الى هذا القيد فيكون ثابتة فانه من حيث علمه بكيفية ازالة ذلك المرض وآلته لتلك الازالة متعلق معالج ومن حيث اتصافه بذلك المرض وآلته زواله متعلق معالج والاستواء كون السطح هذا هو الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم الصحيح بالجملة فتعين انها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والملكات من سوس الباري اي من صفات الباري ثم يبعد ان يكون للنفس فلتات اي فرصة والله اعلم
م

فان قيل ايجاد الفاعل الماهية وتاثيره فيها انما هو بافاضة الوجود عليها وجعلها متصفة بعوارض مخصصة فلا بد من وجود تلك الاشخاص متصفة في كل شخص بتخصص مخصوص وامتناع ما ذكرنا انما هو فيما عدا الطبيعة الكلية من الاشخاص قلت يجوز ان تكون افاضة الوجود على حصصها الا على نفسها لا افعال على سبيل المعارضة لاثبات الوجود الذهني لو كان تصور الشيء مستلزما لوجوده في الذهن لكان تصور الشيء مستلزما لوجوده في الذهن لكل تصور كل شيء كذلك

[illegible]

فان قيل لا نسلم ان الموقوف على المحال محال لان عدم المعلول الممكن كالفعل العالي كالباري تعالى مثلا موقوف على عدم العلة الواجبة والموقوف عليه كما هو موقوف في صحته على وجوبها والموقوف وهو عدم العلة الواجبة محال لا امكانه في ذاته وهو عدم المعلول ليس بمحال الممكن وان كان محالا والجواب ان عدم المعلول الممكن وقوعه لزم تخلف المعلول في نفسه لكنه لو فرض وقوعه لكان محالا ان عدم علته التامة وهو محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه ليس بمحال فتامل



٢٥١

~~منه لو اريد بالامكان الخاص اللائق بهذا المقام~~
~~واما لو اريد به الامكان العام يجوز ان يكون~~
الضمير ان راجعين الى الممتنع والواجب معا
لان كلا من الواجب والممتنع ممكن بالامكان
العام منه [illegible]

ونحن نبين الجواب فيه ان شاء الله ان علم لكل مجتهد ان يرى مخالفه
على الخطاء ويرى نفسه على الصواب والا يكون كل مجتهد مصيبا
ثم قال وربنا اعلم بالصواب لئلا يقال انه اعتقد ان اصحابنا
مصيبون قطعا ومخالفوهم مخطئون جزما بل المجتهد يخطئ ويصيب
والحق عند الله تعالى واحد ولا يتمكن المجتهد من اصابة الحق قطعا
بل على غلبة الظن ثم انه راعى الادب حيث قال بالصواب
لان الخطاء والصواب يستعملان في المجتهدات
والحق والباطل يستعملان في المعتقدات حتى
اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع
يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل
الخطاء ومذهب مخالفينا خطاء يحتمل الصواب
لانك لو قطعت القول لما صح قولنا ان المجتهد يخطئ ويصيب
واذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد خصومنا في المعتقدات
يجب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه والباطل ما هو عليه
خصومنا
هكذا نقل عن مشايخنا [illegible] في المنظومة [illegible] المصفى